

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav světových dějin

Diplomová práce

Julie Jägerová

Mariánská poutní místa La Salette a Šaštín
za druhé světové války

The Marian Pilgrimage Sites La Salette and Šaštín during
the Second World War

Praha 2017 Vedoucí práce: PhDr. Mgr. Ondřej Vojtěchovský, PhD.

Na tomto místě bych chtěla nejsrdečněji poděkovat PhDr. Mgr. Ondřeji Vojtěchovskému, PhD. za jeho pečlivý přístup k odbornému vedení mé práce, za jeho cenné rady a podněty. Dále patří můj velký dík Bc. et Bc. Josefu Vackovi za velice přínosnou korekturu textu. Tímto děkuji i panu G. Lechatonovi a své rodině za psychickou podporu.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V 10. května 2017

Julie Jägerová

Abstrakt

Předkládaná práce se zabývá analýzou vnímání politických a společenských proměn mariánskými komunitami v období existence dvou autoritativních režimů. Prvním je vichystický režim ve Francii, jako druhý byl zvolen samostatný Slovenský stát. Oba tyto celky vznikly v důsledku agrese nacistického Německa během druhé světové války a ve své tradicionalistické ideologii se opíraly o křesťanské hodnoty. Předmětem výzkumu jsou dvě skupiny kléru, které působily při mariánských poutních místech ve francouzské La Salette a ve slovenském Šaštíňě. Základními prameny, o které se výzkum opírá, jsou periodika vydávaná komunitami spravujícími tato poutní místa. V případě Francie se jedná o *Annales de Notre-Dame de La Salette* a *Bulletin des Missionnaires de Notre-Dame de La Salette*, v případě Slovenska je rozboru podroben časopis *Saleziánske zvesti*. Při analýze tohoto tisku autorka sleduje odraz několika základních témat. Patří mezi ně válečný konflikt v Evropě, pád původního režimu a vznik nového státu. Zároveň se snaží popsat zásadní rysy mariánského kultu tak, jak byl utvářen v období války. V závěrečné fázi výzkumu jsou tyto dvě případové studie nahlédnuty komparativní optikou za cílem naznačit jejich podobné a odlišné rysy.

Klíčová slova

katolická církev, vichystická Francie, Slovensko 1939-1945, mariánská poutní místa, La Salette, Šaštín, náboženský život, druhá světová válka, autoritativní režim, komparace

Abstract

The aim of this thesis is to analyse perception of political and social changes by Catholic Marian communities under two authoritarian regimes, namely the Vichy regime in France and independent Slovak state. Both political entities emerged due to aggression by Nazi Germany during the Second World War. Both founded their traditionalist ideology on Christian values. The object of this study are two groups of clergy which were involved in Marian pilgrimage sites in French La Salette and Slovak Šaštín. Main sources, on which the study is based, are periodicals published by communities administering the pilgrimage sites. These are *Annales de Notre-Dame de La Salette* a *Bulletin des Missionnaires de Notre-Dame de La Salette* in case of France and *Saleziánske zvesti* in case of Slovakia. While analysing the text, the author focuses on the reflection of several basic themes - military conflict in Europe, demise of the previous regime and emergence of a new state. At the same time, the author describes the fundamental characteristics of the Marian cult at the time of its creation during the war. The concluding part offers an application of comparative perspective on the two case studies with the aim to indicate their similar and distinct characteristics.

Keywords

Catholic Church, Vichy France, Slovakia 1939-1945, Marian pilgrimage sites, La Salette, Šaštín, Religious life, Second World War, Authoritarian regimes, Comparison

OBSAH

1. ÚVOD	7
2. Proměny francouzského katolicismu od 19. století	14
2.1 Vývoj církve ve Francii do zániku třetí republiky	14
2.2 Rozvoj mariánského kultu ve Francii	23
3. Poutní místo v La Salette během vichystického režimu.....	31
3.1 Reakce episkopátu na režim ve Vichy	31
3.2 Rozbor periodik z La Salette	37
4. Formování slovenského katolicismu od 19. století	61
4.1 Slovenská katolická církev do roku 1939	62
4.2 Rozvoj mariánského kultu ve slovenském prostředí	75
5. Šaštín a realita samostatného Slovenského státu.....	83
5.1 Slovenský stát a katolická církev	83
5.2 Šaštíňští salesiáni v období Slovenského státu.....	90
6. Mariánská poutní místa komparativní optikou	107
7. ZÁVĚR.....	117
8. Seznam použitých pramenů a literatury	121

1. ÚVOD

Jedním z nejrozšířenějších témat církevní historiografie je vztah církve a státu. Bývá nahlížen zejména z politického hlediska. Pokud se předmětem bádání stává vnitřní pohled církve na stát, jedná se většinou o analýzu názorů jejích čelních představitelů, členů episkopátu. Nové možnosti výzkumu v tomto směru můžeme hledat na nižších úrovních hierarchie, popřípadě v jinak tematicky vymezeném katolickém prostředí. V následující práci bych chtěla institucionální rámec vztahu církve a státu překročit a zasadit ho do širšího kontextu vnímání dobové reality. Tento vnitřní myšlenkový svět určité církevní skupiny budu zkoumat na prostředí nižšího kléru spojeného se dvěma mariánskými poutními místy, francouzskou La Salette a slovenským Šaštíнем. Zároveň bude mým cílem zachytit, jak dané prostředí v rámci utváření postojů k etablovanému režimu a vnější realitě druhé světové války pracovalo s tématem mariánské úcty, jak ho přetvářelo. Mariánský kult považuji za jeden z nejdůležitějších projevů katolické zbožnosti. V rámci svého výzkumu bych chtěla mimo jiné přispět k poznání jeho podoby ve století dvacátém. Zároveň bych na pozadí výrazných událostí druhé světové války chtěla zkoumat postoje zaujímané mariánským klérem vůči etablujícímu se autoritativnímu řádu, který mohl v podmínkách druhé světové války prosadit konzervativní odpověď na osvícenskou a emancipační ideologii dočasně poražených republikánských režimů.

Období druhé světové války a příklad Francie a Slovenska nebyly vybrány náhodně. Pro oba celky představovala tato doba turbulentní etapu, během které vznikly vlivem nacistické agrese na obou územích nové oficiálně nezávislé státy. Jak vichystický, tak Slovenský stát¹ charakterizuje jejich autoritativní režim odvolávající se na křesťanské tradice. Ty se v předcházejících obdobích z veřejného prostoru snažila vytlačit liberální politika v rámci sekularizace, která v případě Francie vedla k odluce

¹ Ve své práci dávám přednost označení Slovenský stát před oficiálním názvem Slovenská republika, protože ho shledávám výstižnějším, vzhledem k tomu, že republikánské principy nebyly na Slovensku během druhé světové války respektovány.

církve od státu, v případě Československa od toho také nebyla daleko, nemluvě o slovenské zkušenosti s politikou uherských liberálních vlád přelomu 19. a 20. století. Oběma těmto celkům navíc byla společná z tradice pramenící katolická sebeidentifikace. Francie si vybudovala pověst takzvané prvorozené dcery církve, Slováci používali svou katolickou identitu k vymezení vůči vládnoucímu národu, kterému mocensky podléhali, ať už se jednalo o Maďary nebo do určité míry také o Čechy. Po období, ve kterém byl vliv církve na mnoha úrovních omezován, vznikly režimy, které novou státní ideologii opíraly o křesťanské hodnoty. Tato změna dostala místní katolické církve do zcela nových podmínek, se kterými se musely nějak vyrovnat. Vzhledem k sekularizační historické zkušenosti by se zdálo logické, že církev na novou situaci zareaguje okamžitě a kladně. Při vytváření takových závěrů se ale musíme vyvarovat generalizujícího pohledu, protože odlišným způsobem se k novým skutečnostem stavěl řadový klérus, episkopát nebo další celky, ať už kleriků, laiků či řadových věřících.

V mém výzkumu se pokusím analyzovat dvě z takových skupin kleriků, kterými jsou komunity působící při mariánských poutních místech národního významu. V případě Francie se zaměřím zejména na kongregaci Misionářů Matky Boží z La Salette, takzvané saletiny. Do této komunity zahrnuji i další kněží, kteří na La Salette pracovali ve zkoumaném období, ale členy této kongregace nebyli. Pro slovenský případ jsem zvolila národní svatyni Panny Marie Sedmibolestné v Šaštíně, kterou od roku 1924 spravuje Společnost svatého Františka Saleského známá jako salesiáni. V obou případech se jedná o kongregace, které se zformovaly v 50. letech 19. století, a můžeme v nich vidět projev obnovené aktivity církve hledající nové možnosti re-christianizace evropské populace. Tyto dvě lokality jsem zvolila proto, že patří mezi celonárodně významná poutní místa, a tudíž se nabízí, že jejich vztah ke státu bude výjimečný. V případě Francie by přicházela v úvahu například i svatyně v Lourdech, která svou popularitou u poutníků La Salette dlouhodobě převyšovala, v případě Slovenska bychom mohli uvažovat ještě o nejstarším mariánském poutním místě v Mariance.

Do jejich myšlenkového světa se pokusím proniknout prostřednictvím periodik, které tyto komunity vydávaly pro propagaci své práce. V případě Francie budu využívat dva časopisy, *Annales de Notre-Dame de La Salette*, který fungoval jako zpravodaj poutního místa, a *Bulletin des Missionnaires de Notre-Dame de La Salette*, vydávaný kongregací Misionářů saletinů jako informační a propagační periodikum zaměřené na dění v celé francouzské provincii. Ve slovenském případě budu čerpat z časopisu slovenských salesiánů *Saleziánske zvesti*, který sice vycházel v Bratislavě, ale velkou měrou se vztahoval k dění při salesiány spravované „národní svatyni“ v Šaštíně. Na rozdíl od La Salette v Šaštíně žádné lokální periodikum při poutním místě ve zkoumaném období nevycházelo.² Ve všech třech případech se jedná o časopisy zaměřené na šíření víry a na propagaci činnosti jednotlivých kongregací. Zpravodajství se periodika věnují pouze okrajově, a to v souvislosti s výraznými událostmi katolického světa nebo s vlastní činností kongregací při poutních místech. Nicméně k vnějšímu dění se, s větší či menší intenzitou, vyjadřují a poskytují tak dostatečný materiál k analýze pohledu mariánské komunity na aktuální politické a společenské jevy. Proto považuji tento zdroj za vhodný pro účel svého výzkumu. Tam, kde ve své práci doslovně cituji některý z těchto časopisů, používám vlastní překlad, ať už z francouzštiny či slovenštiny.

Při pátrání po archivním materiálu týkajícím se poutních míst, který by mohl doplnit tento výzkum o zajímavé detaily, jsem neuspěla ani v jednom případě. *Archives départementales d'Isère* v Grenoblu i archiv grenobelské diecéze disponují zpřístupněným materiálem týkajícím se La Salette pouze do počátku druhé světové války. V případě Šaštína je situace ještě beznadějnější, protože archiv farnosti i farní knihovna byly spáleny na dvoře šaštínského kláštera během takzvané Akce K v dubnu 1950, kdy byl klášter z nařízení komunistického režimu násilně vyklizen a zrušen. Jediný materiál, který k poutnímu místu v Šaštíně mám k dispozici, se nachází v archivu trnavské

² Zjištěno dle výročních zpráv okresního děkana zhotovených pro farnost Šaštín. Archiv Trnavskej arcidiecézy, fond 1943, Šaštín, Kostolné účty 1942, sig. Int 13/255.

arcidiecéze. Dokumenty z válečného období jsou zpřístupněny pouze v rozmezí let 1942-1945, předchozí roky dosud nebyly uspořádány.

Ve své práci bych se chtěla opřít o tři postupy, které na sebe budou vzájemně navazovat. V obou případových studiích se nejprve v rámci syntetické části pokusím zachytit nejdůležitější momenty ve vývoji katolické církve v daném státu od 19. století. V rámci této části zmíním i vývoj mariánského kultu ve francouzském a slovenském prostředí. Považuji za důležité se věnovat i těmto otázkám, protože dotváří obraz církve ocitající se v kulisách autoritativních režimů druhé světové války. Zároveň zachycení vývoje mariánského kultu v 19. století je nezbytné pro pochopení jeho pozdějších proměn. Hlavní část práce bude věnována analýze lasalettského a šaštínského tisku. Mým záměrem je postihnout, jak se v periodických odrážela „vnější“ témata, jako byla válka, pád původního režimu a charakter režimu nového, nacistická okupace, a tak podobně. Vedle toho budu zkoumat, jak se v těchto tématech projevoval mariánský kult, jestli se nějak vyvíjel, a jaké různé podoby během války měl. Součástí těchto analytických kapitol bude i stručný náčrt poměrů v nových státech a naznačení vztahu katolického episkopátu ke státu v období existence autoritativních režimů. V poslední kapitole se pokusím o aplikování komparativní metody na případové studie. Mým cílem bude srovnání chování obou prostředí. Pokusím se zjistit, existuje-li nějaká podobnost v tom, jak klérus mariánských poutních míst reagoval na nastolení autoritativního režimu.

Tématu mariánsky orientovaných komunit ve vichystické Francii dosud v historiografii nebyla věnovaná pozornost, a to i přes to, že dějiny církve během Vichy jsou frekventovaným tématem historiků již od poloviny 60. let. Tyto práce se však věnují zejména popsání vztahu církve a státu, popřípadě zapojení kléru nebo laiků do odboje. Existuje celá řada výjimečných prací věnovaných otázce církve ve Francii během druhé světové války, já zde zmíním dvě z mého pohledu zcela zásadní jména. Pro pochopení základních rysů formování vztahu církve ke státu jsem čerpala z dnes již tradiční práce

Jacquese Duquesna *Les catholiques français sous l'Occupation*,³ která poprvé vyšla v roce 1966. Vedle této studie musím vzpomenout ještě výzkum francouzské historičky Renée Bédarida, která se mimo obecnější práce *Les catholiques dans la guerre 1939-1945: entre Vichy et la Résistance*⁴ věnovala i problematice katolicko-evangelického ilegálního časopisu *Témoignage chrétien*.⁵ Ve svých pracích se zaměřuje hlavně na fungování církve během války a formování různých názorových proudů v katolickém prostředí.

V případě Slovenska se bohužel s tak bohatou historiografií v otázce vztahu církve a státu nesetkáme, a to ani pro starší období. Existence samostatného Slovenského státu je dosud dosti citlivým tématem i na poli vědy. Hlavní pozornost historiografie zaměřuje hlavně na jeho politické dějiny, zkoumání holocaustu, vztah k nacistickému Německu a na Slovenské národní povstání. Otázka vztahu církve ke státu do historiografie tedy proniká hlavně jako dílčí téma souhrnných prací věnujících se Slovenskému státu nebo postavě Josefa Tisa. Zkoumání byl podroben také postoj katolické církve vůči perzekuci Židů. Řada prací napsaných na téma slovenské katolické církve za druhé světové války pochází od neobjektivních autorů, kteří náleží do katolického prostředí, od kterého se těžko oprošťují. Jako příklad můžeme uvést práce Milana Ďurici zaměřené zejména na osobnost Jozefa Tisa. Seriózní historické bádání se v dané problematice teprve začíná vést. O sondu do postojů episkopátu se pokusili například slovenští historici Ján Hlavinka a Ivan Kamenec v útlé práci věnované postavě Jána Vojtaššáka, politicky činného biskupa spišské diecéze.⁶

V práci používám několik pojmů, které bych zde chtěla osvětlit, abych předešla jejich dezinterpretaci. Pojem katolické prostředí v textu figuruje jako zastřešující termín, který pod sebe shrnuje všechny podskupiny spojené katolickou vírou. Uvědomuji si jeho komplexnost a používám

³ DUQUESNE, Jacques, *Les catholiques français sous l'Occupation*, Paris, 1996.

⁴ BÉDARIDA, Renée, *Les catholiques dans la guerre 1939-1945: entre Vichy et la Résistance*, Paris, 1998.

⁵ BÉDARIDA, Renée, *Les Armes de l'Esprit: Témoignage chrétien (1941-1944)*, Paris, 1977.

⁶ HLAVINKA, Ján, KAMENEC, Ivan, *Spory o biskupa Vojtaššáka: Politické a spoločenské aktivity Jána Vojtaššáka v rokoch 1938-1945*, Bratislava, 2008.

ho ke zjednodušení výkladu tam, kde je to možné. V tomto pojmu zohledňuji zaprvé katolickou hierarchii v celé její šíři, od episkopátu po řadový klérus, členy řádů, kongregací a dalších sdružení včetně laiků. Další významnou složkou jsou skupiny politického katolicismu, které zahrnují politiky a voliče katolických stran. Zároveň z politického hlediska můžeme vymezit i proud politiků a voličů, kteří se identifikují jako katolíci, ale volí jiné než katolické strany v celé šíři politického spektra, přičemž chování této skupiny je těžko zachytitelné. Vedle politických skupin do katolického prostředí patří další zájmové podskupiny nejrůznějšího druhu, ať jde o kulturní, mládežnické či dělnické organizace odvolávající se na katolické hodnoty. Důležitou složkou je i intelektuální katolicismus tvořený umělci, spisovateli, a vědci. Do katolického prostředí řadím veškeré věřící, ať již praktikující pravidelně či příležitostně. Jako hlavní ukazatel příslušnosti jednotlivce do katolického prostředí vnímám přijetí křtu ve spojení s pocíťováním katolické identity. V roce 1940 se 74 % Slováků identifikovalo jako katolíci,⁷ ve francouzském případě před druhou světovou válkou se ke katolictví hlásilo dokonce 85 % obyvatelstva.⁸ Termín katolické prostředí se v podstatě významově překrývá s pojmem církev v jejím širším smyslu společenství kléru a věřících. Otázkou zůstává, do jaké míry se na utváření názorů katolického prostředí podíleli takzvaní matrikoví katolíci, kteří byli v církvi pokřtěni, ale sami se za katolíky nepovažovali a víru nepraktikovali.

Dalšími důležitými pojmy, které se v práci objevují a potřebují bližší specifikaci, jsou lasalettská a šaštínská komunita. Pod tyto termíny zahrnuji kleriky působící ve spojení s poutními místy v La Salette a Šaštíně, jejichž vnímání dobové reality je předmětem výzkumu této diplomové práce. Jedná se o skupiny kněží, kteří byli nějakým způsobem spojeni s poutními místy, ať už tím, že se starali o jejich chod nebo tím, že se věnovali jejich propagaci skrze vydávání periodik. V souvislosti s těmito dvěma pojmy také využívám označení lasalettských, případně šaštínských autoři, které se odvolává na publikačně

⁷ TÍŽIK, Miroslav, *Náboženstvo vo verejnom živote na Slovensku*, Bratislava, 2011, s. 361.

⁸ BÉDARIDA, *Les catholiques...*, s. 11.

činnou část zmíněných komunit. Vně těchto skupin kladu věřící, kteří se života při poutním místě účastnili v rámci poutí nebo byli čtenáři vydávaných periodik. Činím tak, protože časopisy na svých stránkách názory této části katolického prostředí reflektovaly nedostatečně. Jako příslušníky zmiňovaných komunit nevnímám ani členy lokálního episkopátu, kteří se na chodu poutních míst podíleli prostřednictvím poutí, a jejich fungování a přínos komentovali v tisku. Hlavním důvodem je, že jejich angažování se v činnosti při poutních místech mělo spíše nárazovou podobu.

2. Proměny francouzského katolicismu od 19. století

Pro správné interpretování problematiky mariánského kultu v tradicionalistickém autoritativním režimu spravovaném z Vichy je nezbytné nastínit, v jakém kontextu se tento kult ve francouzském prostředí vyvíjel. K tomuto účelu je nutné zmínit hlavní trendy francouzského katolicismu, mezi nimi i vztah katolické církve k jednotlivým francouzským režimům, který se značně proměňoval v průběhu 19. a první poloviny 20. století. Na pozadí tohoto vztahu se rozvíjel mariánský kult se svými významnými momenty, mezi které patří i zjevení Panny Marie v horách u La Salette. Následující kapitola bude věnována nejprve postihnutí hlavních proměn postavení a fungování církve ve Francii. V tomto kontextu pojednám o rozvoji mariánského kultu ve francouzském prostředí, s detailním pohledem na vznik a etablování kultu Panny Marie z La Salette.

2.1 Vývoj církve ve Francii do zániku třetí republiky

Francouzský katolicismus prošel od počátku 19. století zásadními momenty, ve kterých se církev ocitala buď v roli významného oficiálně přijímaného společenského činitele, nebo naopak v defenzivě hájila své slábnoucí pozice. Střetávala se s mnoha fenomény modernizujícího se světa a musela na ně hledat adekvátní reakci. Toto století můžeme vnímat jako období hledání alternativní cesty k obnově vlivu na obyvatelstvo, který církev ztratila Velkou francouzskou revolucí. I když bývá 19. století vnímáno jako období, kdy katolická církev vliv ztrácela, nesmí být opomenuto, že francouzská část církve tvořila její nejdynamičtější větev, která byla do značné míry průkopníkem mnohých myšlenek a trendů.⁹

Zápas sváděný církví se státem během celého 19. století byl zahájen s návratem dynastie Bourbonů na francouzský trůn po pádu prvního francouzského císařství v roce 1815. Obnovení monarchie znamenalo

⁹ PETRÁČEK, Tomáš, Modernita, laicita, církev, Fenomén francouzské církve v 19. a 20. století, *Salve: Revue pro teologii a duchovní život*, roč. 2009, č. 4, s. 7-30, zde s. 7.

pro církev možnost obnovit svůj vliv ve francouzské společnosti, rozdělené myšlenkovým odkazem Velké francouzské revoluce na dvě části. Vývoj v 19. století tedy bývá vykládán jako zápas dvou vizí – Francie jako liberálního a demokratického státu a Francie jako křesťanské monarchie hájící starý pořádek.¹⁰ Katolická církev se od roku 1815 po zbytek století snažila získat zpět postavení rozhodující společenské i státoporné síly, kterou ztratila s francouzskou revolucí.

Na pozadí kladného vztahu k režimu docházelo k vnitřní transformaci církve a k rozvíjení církevní aktivity, která zůstala trendem až do pozdního 19. století. Početně se rozrůstal klérus, faráři obsazovali revolucí zrušené fary, farní síť se zahušťovala. Nebývale narostl i počet nově zakládaných řeholních řádů a kongregací, z velké části ženských. Vedle nově vznikajících řádů sílila i některá tradiční řeholní společenství, zejména benediktini, dominikáni nebo cisterciáci.¹¹ Nové kongregace se angažovaly zejména na poli vzdělávání, zakládaly a vedly školy, a pracovaly tak na opětovném zakořeňování katolicismu v životech Francouzů. Zároveň ve Francii vznikala řada náboženských společností zaměřená na misionářskou a popularizační činnost uvnitř francouzské společnosti i v mimoevropských oblastech.¹²

Tato vnitřní aktivita církve ve Francii souvisí s proměnou, kterou prošlo katolické prostředí jako takové. V literatuře se mluví dokonce o neokatolicismu, který začal střídat umírněný francouzský katolicismus.¹³ Stále více historiků se v souvislosti s tímto obdobím kloní k teorii druhé konfesionalizace, který staví proti sekularizaci jakožto převládajícímu fenoménu religiozity 19. století.¹⁴ Nový, zanícený, podnikavý a mnohdy

¹⁰ McMILLAN, James F., Catholic Christianity in France from the Restoration to the separation of church and state, 1815-1905, in GILLEY, Sheidan, STANLEY, Brian eds., *The Cambridge history of Christianity, Volume 8, World Christianities c. 1815 – c. 1914*, New York, 2014, s. 217-232, zde s. 217.

¹¹ McMILLAN, s. 218-219.

¹² CHOLVY, Gérard, *La religion en France de la fin du XVIII^e à nos jours*, Paris, 1991, s. 26.

¹³ RÉMOND, René, *L'Anticléricalisme en France. De 1815 à nos jours*, Bruxelles, 1985, s. 62.

¹⁴ HANUŠ, Jiří, Devatenácté století jako století druhé konfesionalizace?, *Teologický sborník*, 2001, č. 4, dostupné online z <https://old.cdk.cz/ts/clanky/12/devatenacte-stoleti-jako-stoleti-druhe-konfesionalizace/> [cit. dne 20-02-2017]

až militantní francouzský klérus, jak píše René Rémond, nicméně mnohdy paradoxně oslaboval stávající pozice katolíků u nábožensky vlažných skupin, protože vystřídal církevní struktury, které se dokázaly postupně sžívat s osvěcenským dědictvím. Tato nová generace kléru vyvolala nedůvěru části společnosti, která vyústila v projevy antiklerikalismu. Můžeme tedy říci, že navzdory náboženskému zápalu uvnitř francouzské katolické církve a kladnému vztahu s vládnoucím režimem v období Restaurace nedocházelo k zacelování mezery rozdělující společnost od dob Velké francouzské revoluce. Naopak církev svým novým vystupováním vyvolávala nesouhlas, zejména kvůli prosazování myšlenky ultramontanismu, který ve Francii narážel na silnou galikánskou tradici.¹⁵

S nastolením Červencové monarchie v srpnu 1830 se situace obrátila v neprospěch církve, která zažila jednu z nejsilnějších vln antiklerikalismu 19. století.¹⁶ Vztahy se státem ochladly, i když s rostoucími sociálními nepokoji režim uznával, že je katolická církev důležitá pro udržení společenského pořádku, a proto výrazně nebránil jejím aktivitám. Nicméně vztahy státu a církve zůstávaly bez větších interakcí. Hlavním polem, na kterém církev zápasila se státem v podstatě po celé 19. století, bylo školství, kde se katolíci po roce 1830 snažili docílit zrušení státního monopolu na vzdělávání, kvůli němuž se nemohli v této sféře realizovat.¹⁷ Sílící antiklerikalismus šířený tiskem a nacházející oporu v režimu posiloval ve společnosti předsudky a nedůvěru ke kléru a řeholním řádům.¹⁸ Církev často odpovídala v militantním až demagogickém tónu a situaci tak nedokázala účinně neutralizovat. Obecně řečeno, ve Francii oživený církevní život pulzující energií přicházel s novými způsoby pastore, kterými se snažil nahradit ztrátu opory, kterou jejímu učení dlouhou dobu poskytoval stát. Tyto aktivity ale už nedokázaly oslovit

¹⁵ McMILLAN, s. 221. Ultramontanismus představuje centralizační církevní proud nadřazující postavu papeže nad ostatní biskupy i všechny národní vlády. Tento proud zesílil po revolučním dění a napoleonských válkách, protože papež si dokázal udržet autoritu jako jeden z mála evropských panovníků, čímž významně posílil své postavení. PETRÁČEK, s. 10.

¹⁶ RÉMOND, s. 64.

¹⁷ McMILLAN, s. 226.

¹⁸ RÉMOND, s. 77.

celou populaci. Na jedné straně přitahovaly nové jedince a upevňovaly vztah věřících a kléru, na druhé straně ale budovaly bariéru mezi církví a společenskými skupinami ovlivňovanými politickou levicí a antiklerikalismem. Hans Maier například poukazuje na to, že formující se francouzské dělnictvo od 30. let 19. století nemělo už s katolictvím vůbec žádné styky.¹⁹

Období druhé republiky (1848-1852) a druhého císařství (1852-1870) můžeme shrnout jako éru pro církev celkem příznivou, když hodnotíme její vztah se státem. Ludvík Napoleon z pozice císaře například přiznal katolíkům další výhody ve školství a o církev se opíral jako o instituci zaručující kontrolu společnosti.²⁰ V politickém katolicismu představovaném zejména klérem zesílil s obnovou císařství proud tradicionalistů, čímž se církev dostala opět mezi politickou pravici.²¹ V souvislosti s proměnami intelektuálního klimatu vlivem moderních věd, ať už přírodních či humanitních, církev získávala nové silné odpůrce.²² Ve společnosti navíc stále rezonoval antiklerikalismus. Názor, že se církev nikdy nedokáže adaptovat na moderní podmínky a akceptovat nové myšlenky, se stával stále běžnějším. Ke konci druhého císařství se začala vynořovat silná generace republikánů přesvědčená, že bude výhledově nevyhnutelné zvolit mezi loajalitou církví a moderní politikou. V těchto kruzích bychom našli například Léona Gambettu nebo Julese Ferryho, tedy významné politiky třetí republiky.²³ Tyto tenze můžeme vidět jako součást širšího sporu o charakter společenského uspořádání nahrazující moc danou od Boha mocí pocházející od lidu. Na úrovni vzdělávání zároveň existovalo napětí mezi vírou a moderním vědeckým poznáním vyvolané darwinismem. Vyrovnávání se s modernismem představovalo pro církev výzvu po celou dobu 19. století.

¹⁹ MAIER, Hans, *Revoluce a církev: K dějinám počátků křesťanské demokracie*, Brno, 1999, s. 131-132.

²⁰ RÉMOND, s. 124.

²¹ MAIER, s. 145.

²² McMILLAN, s. 227.

²³ Tamtéž.

Antiklerikalismus nižších tříd, které se církvi odcizily, se naplno projevil v roce 1871 vyhlášením Komuny v Paříži. Bývá zdůrazňováno, že se jednalo o nejkrvavější zásah namířený proti církvi od období Velké francouzské revoluce.²⁴ V budoucnosti tak, jak ji viděla Komuna, nemělo náboženství místo. Tato epizodická zkušenost občanské války a násilí namířeného proti církvi ukázala propast, která rozdělovala francouzskou společnost. Na tuto hrozbu zareagovali jako první jedinci z řad katolické aristokracie a buržoazie, kteří založili iniciativu na christianizaci nižších tříd.²⁵ Začalo se utvářet takzvané katolické sociální hnutí²⁶ rozvíjené v průběhu celé třetí republiky zejména mezi laiky, a sjednocující se ve 20. letech 20. století pod myšlenku Katolické akce.²⁷ Katolickým kruhům laiků i kléru bylo jasné, že musí svým chováním učení církve zpřístupňovat modernímu světu a všem vrstvám společnosti.

Od konce 70. let došlo k legislativním omezením vlivu katolické církve ze strany státu. Církev čelila sérii antiklerikálně namířených zákonů, prosazených zmiňovanou generací proticírkevních republikánů vedených Léonem Gambettou. Nejcitelněji byli katolíci oslabeni v oblasti školství, když zákony Julese Ferryho znemožnily církvi provozovat univerzity a řeholní řády a kongregace vyloučily ze sekundárního školství.²⁸ Další legislativní opatření například zavedlo povinnou vojenskou službu i pro studenty kněžských seminářů.²⁹

K významnému posunu v katolickém pohledu na svět došlo mezitím ve Vatikánu, když papež Lev XIII. oficiálně otevřel sociální otázku jako téma,

²⁴ RÉMOND, s. 167.

²⁵ Oeuvre des cercles catholiques d'ouvriers.

²⁶ MAIER, s. 146.

²⁷ Katolická akce, *action catholique*, je obecné označení pro různá hnutí v rámci katolické církve inspirovaná její sociální naukou. Pod hnutí katolické akce spadá například asociace francouzské katolické mládeže *l'Association catholique de la jeunesse française* nebo původem belgické hnutí dělnické mládeže *Jeunesse ouvrière chrétienne*. Tyto zejména laické spolky rozvíjely svou činnost v různých skupinách populace, hlavně mezi mládeží, dělnictvem nebo zemědělci. Cílem bylo šířit křesťanskou víru v moderní společnosti. Zejména v meziválečném období hrály roli důležitého sociálního činitele.

²⁸ HARRIGAN, Patrick, Church, State and Education in France. From the Falloux to Ferry Laws: A Reassessment, *Canadian Journal of History*, 2001, roč. 36, č. 1, s. 51-83, zde s. 72.

²⁹ McMILLAN, s. 228.

kterému by se církev měla věnovat. Stalo se tak v roce 1891, když byla vydána encyklika *Rerum novarum*. Papež v ní zdůraznil důležitost řešení sociálních problémů, a poprvé se otevřeně vyjádřil k otázce dělnického hnutí. Mezi katolíky ve Francii našel tento krok i své odpůrce, nicméně zásadní je, že podpořil a značně rozvinul křesťanské sociálního hnutí, pozdější Katolické akce.³⁰

Po úpravě vztahu k dělnictvu a sociálním problémům papež přistoupil i k harmonizování zhoršujících se vztahů církve a republikánů ve Francii. V únoru roku 1892 vydal další encykliku *Au milieu des sollicitudes*. V tomto textu Lev XIII. vyzval francouzské katolíky k hledání cesty k republikánskému režimu.³¹ Koncem roku 1893 začalo vznikat hnutí Sillon, které bylo nejvýraznější reakcí na papežovu výzvu. Představovalo iniciativu mladých katolických studentů a pozdějších politiků, kteří chtěli nabídnout novou katolickou politickou alternativu zejména voličům levicových stran. Jejich pojetí katolického republikanismu však v roce 1908 vyprovokovalo negativní reakci mezi episkopátem, kdy 10 francouzských biskupů zakázalo seminaristům svých diecézí účastnit se konferencí hnutí Sillon. V roce 1910 hnutí zakázal Pius X. pro skryté socialistické tendence.³² O dva roky později zakladatel Sillonu Marc Sangnier založil politickou stranu *Ligue de la jeune République*, čímž oficiálně mohla pokračovat vznikající katolická politická levice, i když byla řadou církevních autorit stále zpochybňována.

Započatý proces *ralliement* (spojení, sjednocení, jak se toto období označuje) katolíků a republikanismu mohl zabránit vývoji, který vyvrcholil definitivní odlukou církví od státu v roce 1905. V devadesátých letech 19. století se ještě o takovém kroku nemluvalo, anebo pouze v okrajových skupinách. Ke ztroskotání tohoto prvního *ralliement* přispěla z velké části Dreyfusova aféra, která otřásla francouzskou společností v roce 1899.³³ Značná část katolíků,

³⁰ MAIER, s. 152.

³¹ Tamtéž, s. 156.

³² LE GOFF, Jacques, RÉMOND, René a kol. *Histoire de la France religieuse, tome 4: Société sécularisée et renouveaux religieux (XXe siècle)*, Paris, 1992, s. 71-74.

³³ RÉMOND, s. 174.

zejména katolického tisku v čele s deníkem *La Croix* vydávaným řádem asompcionista, vystupovala veřejně proti obviněnému Dreyfusovi a šířila antisemitské názory. Pravicové kruhy, do kterých se katolíci zapojili především prostřednictvím *La Croix*, získaly během Dreyfusovy aféry podporu i nižších, často levicově orientovaných kruhů, protože se stavěly do role obhájců francouzských národních zájmů.³⁴ Ve výsledku tato aféra ale pozici církve ve státu značně poškodila, protože byl Alfred Dreyfus zproštěn viny. To vyvolalo reakci radikálních republikánů, kteří po utišení aféry poukazovali na neschopnost církve oprostít se od tradičního vidění světa a přijmout hodnoty republikánské spravedlnosti.³⁵

Republikánští politici využili uklidnění poměrů a na poli legislativy definitivně oddělili náboženství od státní agendy. V roce 1905 došlo k přijetí zákona o odluce církví od státu. Stát tedy přerušil veškeré vazby s katolickou církví, která tím ztratila právní subjektivitu. Řím totiž odmítl akceptovat vznik takzvaných *associations cultuelles*, právních jednotek sdružujících farníky jednotlivých far, které by mohly nakládat s majetkem původně patřícím katolické církvi. Až do roku 1924, kdy došlo ke kompromisu, tak katolická církev ve Francii právně neexistovala a nedisponovala tudíž žádným majetkem.³⁶

Post-separační vývoj francouzské katolické církve nebyl příliš pozitivní. Vatikán odmítl přijmout vznik *associations cultuelles*, protože organizování církevních záležitostí na úrovni farností by oslabilo vliv biskupů v diecézích. Zároveň ale z Říma přišlo i zamítnutí návrhu francouzských biskupů na zformování jakéhosi episkopálního shromáždění. Francie tak postrádala jednotnou církevní platformu. Biskupské stolce navíc začaly být obsazovány

³⁴ LE GOFF, Jacques, RÉMOND, René a kol., s. 264.

³⁵ McMILLAN, s. 230.

³⁶ Více k tématu například LARKIN, Maurice, The Vatican, French Catholics, and the Associations Cultuelles, *The Journal of Modern History*, 1964, roč. 36, č. 3, s. 298-317.

často až nekompromisně smýšlejícími tradicionalisty, což prohlubovalo krizi mezi státem, církví a společností.³⁷

Postavení církve ve společnosti ovlivnila první světová válka. Pod hrozbou konfliktu došlo k politickému sjednocení levice a pravice v jednotně vystupující Svaté unii (*Union sacrée*), takže ustaly i řečnické útoky na církev. Zároveň válka přinesla jakési proboření stereotypního obrazu kléru, který antiklerikalismus vybudoval v určitých částech společnosti.³⁸ Kněží se poprvé objevili v zákopech s ostatními Francouzi, prošli stejným peklem, na vítězství měli stejné zásluhy. Válka jako taková vyvolala revizi názorů, zbořila spoustu předsudků, odkryla řadu nových myšlenek a vizí, které rozšířily politické spektrum třetí republiky.

Začátek dvacátých let pak poznamenalo několik okamžiků upevnění vztahu katolíků a republiky vedené do roku 1924 pravicovou koalicí *Bloc national*. Toto období se často označuje jako druhé *ralliement*. V první řadě došlo k obnovení diplomatických styků s Vatikánem. V roce 1924 pak Vatikán a francouzský parlament uzavřely kompromis zajišťující právní subjektivitu církve, která se právně sdružila do společností podle jednotlivých diecézí a nikoli farností.³⁹ Katolická církev ve Francii tak nabyla opět jakéhosi právního postavení.

Významným politickým gestem ze strany francouzské církve bylo odsouzení monarchistické fašistické ligy *Action française*, která přitahovala část pravicově radikálních katolíků. K tomuto kroku došlo za levicové vlády *Cartel des Gauches* v roce 1926. Papež Pius XI. toto odsouzení potvrdil, když sám kritizoval ideové směřování hnutí, zakázal katolíkům číst jeho tisk a ostatní publikované texty a vybídl katolické členy, aby z uskupení vystoupili.⁴⁰ Následovala vlna očišťování francouzského kléru od jedinců napojených na

³⁷ McMILLAN, s. 231-232.

³⁸ RÉMOND, s. 226.

³⁹ LARKIN, s. 316.

⁴⁰ WINOCK, Michel, a kol. *Historie extrémní pravice ve Francii*, Praha, 1998, s. 91-92.

Action française a nemalá část biskupů byla nahrazena mladšími kleriky, čímž došlo k ideovému posunu episkopátu ke kompromisnějším názorům.⁴¹

Je patrné, že katolická církev hledala cesty, jak navázat vztah s republikánským režimem, ať už se stácel více či méně doleva. Jak ale ukazuje například předvolební chování některých biskupů v roce 1936, kteří vydávali prohlášení doporučující věřícím nevolit *Action française*, ale ani levicové strany včetně křesťanských demokratů,⁴² episkopát měl k levici zřejmě vždy rezervovaný až negativní postoj a myšlenky křesťanské demokracie nedůvěřoval. Je důležité si uvědomit, že by bylo chybné vnímat církev jako názorově koherentní. Mezi francouzskými katolíky vždy existovalo více ideových proudů, jejichž rozmanitost se zvětšovala v konfrontaci s různými režimy a společenskými i politickými problémy jednotlivých období. Ke konci 19. století se postupně zformoval křesťanský republikánský názor. Část církve byla nicméně schopná shlédnout se v myšlenkách hnutí *Action française*, kritizovat republikánské zřízení a podporovat autoritativní společenský řád. Vztah církve a režimu, a tím pádem i pozice církve ve společnosti byly určovány tím, který z takových názorových proudů byl nejaktivnější a v církvi celkově převládal. Díky tomu, že se značná část katolíků včetně kléru začala od konce 19. století přibližovat k politické levici, došlo k jakémusi politickému vyvážení uvnitř církve. Návrat k *ancien régime* už nepředstavoval hlavní politický cíl katolické církve, protože ta se vydala cestou obnovování ztraceného vlivu skrz republikánský systém. Zápas dvou vizí Francie, který byl dědictvím roku 1789 a probíhal celé 19. století, tak téměř utichl. V roce 1940 se ho malá část francouzských politiků pokusila oživit a použít jako základ ideologie nově vznikajícího režimu.

⁴¹ COINTET, Michèle, *L'Eglise sous Vichy: La repentance en question*, Paris, 1998, s. 17-18.

⁴² HALLS, W. D., *Politics, Society and Christianity in Vichy France*, Oxford, 1995, s. 19.

2.2 Rozvoj mariánského kultu ve Francii

Rozkvět mariánského kultu ve Francii v 19. století můžeme vnímat jako jeden z projevů nově vzedmutého a rozvíjejícího se vnitřního života církve. Porevoluční konsolidace politických poměrů umožnila církvi reagovat na rozvrat starého systému a oslabení vlivu náboženství na populaci během Velké francouzské revoluce. Ohrožení, které pro církev představoval humanismus, filosofie osvícenců a rozvoj vědy nastartovalo od počátku 19. století zcela novou aktivitu katolického společenství. Vedle již zmíněného rozvoje misijní činnosti a zakládání nových řádů a kongregací je na místě zmínit i obnovu lidových religiózních praktik, zejména poutí, svátků světců a dalších ceremonií.⁴³ Odpovědí katolíků na racionalismus 18. století byl tedy, zjednodušeně řečeno, romantismus spojený s intenzivním náboženským prožitkem.⁴⁴ V takovém kontextu se v rámci konsolidující se církve ve Francii začal ožивovat kult Panny Marie.

Od roku 1830 došlo ve Francii k řadě mariánských zjevení, z nichž pouze některá byla uznaná církví.⁴⁵ Mezi nejvýznamnější události patří zjevení v Paříži z roku 1830, zjevení na hoře u La Salette z roku 1846, zjevení v Lurdech z roku 1858 nebo například zjevení v Pontmain, které se údajně odehrálo v roce 1871 v severozápadní Francii na bretonské hranici.

K prvním zjevením, kterým se dostalo širokého mezinárodního ohlasu, došlo v pařížském klášteře Milosrdných sester svatého Vincenta z Pauly v ulici Rue-du-Bac v červnu a listopadu roku 1830. Jedné z novic se údajně několikrát zjevila Panna Maria a mimo jiné ji ponoukla k šíření medailonu s nápisem „O Maria, počata bez hříchu, modlete se za nás, co se k Vám obracíme“, jehož předlohu ji dala. O dva roky později se tento medailon skutečně začal vyrábět

⁴³ RÉMOND, s. 62.

⁴⁴ SPRETNAK, Charlene, *Missing Mary: The Queen of Heaven and Her re-emergence in the modern Church*, New York, 2004, s. 34.

⁴⁵ Tomáš Petráček uvádí údaj, že mezi lety 1830-1893 Francie zažila 32 zjevení Panny Marie, uznaných a neuznaných. PETRÁČEK, s. 27.

a jeho popularita se rozšířila po celém světě.⁴⁶ I když se svým charakterem toto zjevení liší od těch, která následovala, představuje významný moment v rozdmýchání mariánské úcty obecně a ve zpopularizování úcty k Neposkvrněné Panně Marii zejména.

Tomuto zjevení bývá připisován i vliv na proces vyhlášení papežského dogmatu o Neposkvrněném početí Panny Marie. Od 18. století byla církev svědkem názorového střetu jezuitů a dominikánů o podstatu Panny Marie, založeném na tomistickém pohledu zastávaném dominikány, v rámci kterého Maria figurovala jako obyčejná žena nijak nezměněná božským zásahem. Proti tomu se stavěli jezuité hájící Mariinu výjimečnost. Zjevení medailonu v pařížském klášteře vyvolalo odezvu lidových vrstev, které nezávisle na teologických debatách mezi dominikány a jezuity nadšeně přijaly a oslavovaly fakt, že Maria byla zplozena bez hříchu. Když Pius IX. 8. prosince 1854 vyhlásil dogma o Neposkvrněném početí Panny Marie, dal za pravdu jezuitům a teologický spor tak byl oficiálně vyřešen.⁴⁷ Vyhlášením dogmatu papež potvrdil nezpochybnitelnou teologickou autoritu církve a zároveň zaštil již existující a zdola masivně šířený kult Neposkvrněného početí tvořící jednu z linií rozvíjející se mariánské úcty.

Můžeme říct, že do tohoto procesu patří i nejslavnější mariánské zjevení 19. století, zjevení Panny Marie v Lurdech v jihofrancouzských Pyrenejích. Uskutčnilo se ve více fázích v roce 1858, kdy se čtrnáctiletá venkovská dívka Bernadette Soubirousová setkávala s Pannou Marií ve skalním výklenku nedaleko Lurd. Během vidění se dostávala do transu a konala pokání na příkaz Panny Marie.⁴⁸ V jednom z vidění se údajně Panna Maria zjevila s růžencem zavěšeným na předloktí a s rozevřenými dlaněmi směrem k Bernadette pronesla větu „Já jsem Neposkvrněné Početí“.⁴⁹ Ačkoliv sama Bernadette

⁴⁶ ZIMDARS-SWARTZ, Sandra L., *Encountering Mary: From La Salette to Medjugorje*, Princeton, 1991, s. 26.

⁴⁷ WARNER, Marina, *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, London, 1976, s. 249.

⁴⁸ ZIMDARS-SWARTZ, s. 47-50.

⁴⁹ Tamtéž, s. 55.

nevěděla, co to přesně znamená, řada katolíků, věřících i kléru, kteří nejprve neprojevovali vůči novému učení přílišné nadšení, tuto zprávu přijala jako potvrzení papežova dogmatu vyhlášeného čtyři roky před tím.⁵⁰ Můžeme se domnívat, že podporou mariánské zbožnosti církev ve Francii zaštitila tradiční postoje zejména rurálních oblastí, reagující na modernizaci právě zvýšenou spirituální citlivostí.

Kult Panny Marie byl dogmatem o jejím neposkvrněném početí značně zpopularizován, nicméně projevů mariánské úcty bylo nespočetně a jednotlivé praktiky se lišily, jako se lišila i témata akcentovaná v různých zjeveních. V La Salette, dvanáct let před tím, než došlo ke zjevení v Lourdech, se Panna Maria ukázala z jiné stránky než jako *Madona Immaculata*, a to spíše jako *Mater Dolorosa*, trpící matka, Panna Maria Bolestná.

Ke zjevení ve francouzských Alpách poblíž vesničky La Salette došlo 19. září 1846, kdy se Maria ukázala dvěma dětem zhruba ve věku Bernadette z Lurd, Melánii a Maximinovi. Daleko ve svazích nad vesnicí, kde oba pásli krávy, se objevila postava ženy sedící na kameni s rukama v dlaních. Když povstala a začala k dětem mluvit, bylo prý vidět, že jí po tváři stékají slzy.⁵¹ Jádrem jejího sdělení bylo bolestné varování udělené lidstvu prostřednictvím dvou prostých, nevzdělaných dětí. Obraz Marie trpící je zdůrazněn v jejích úvodních slovech, když říká, že je to ona, kdo zabraňuje svému Synovi trestat lid. Zároveň varuje, že už dlouho nevydrží Synův hněv od lidstva odvracet, proto se lidé musí napravit, nebo budou potrestáni.⁵² V lasalettském zjevení tedy Panna Maria figuruje i jako matka všech lidí, která trpí jejich neposlušností a hříchy, a jejich hrozivá budoucnost jí způsobuje bolest.

Obsah Mariina sdělení na La Salette můžeme shrnout také jako apokalyptický a varovný, protože dětem popsala, co se stane, když lidé nenapraví své chování. Své sdělení Maria údajně započala slovy „*Jestli se můj lid nechce podřídít, jsem*

⁵⁰ WARNER, s. 250-251.

⁵¹ ZIMDARS-SWARTZ, s. 29-31.

⁵² Text sdělení rozebírá například Victor Hostachy. HOSTACHY, Victor, *L'Eloquente apparition de Notre-Dame de La Salette*, Grenoble, 1943, s. 30-36.

nucena nechat dopadnou ruku mého Syna...".⁵³ Zmiňuje zejména příchod hladomoru a konkrétně to, že budou děti umírat v náručí svých matek, protože nebude co jíst.⁵⁴ V textu zjevení se objevuje i to, že Maria dávala dětem rady týkající se zemědělství a úspěšně zaseté úrody, což koresponduje s venkovským prostředím, ve kterém k události došlo, a které je pro mariánská zjevení 19. století typické, pomineme-li zjevení v pařížském klášteře v Rue-du-Bac. Na La Salette se Maria dětí ptala, jestli se správně modlí, a i v tomto směru jim udělila jistá ponaučení. Nejvýraznější částí poselství však zůstává Mariina bolest způsobená odklonem lidí od víry, a hněv boží, který na sebe lidé přivolávají, a od kterého by jim chtěla pomoci.

Součástí Mariiny promluvy byla i takzvaná tajemství, sdělená zvlášť Melánii a zvlášť Maximinovi, která měla být určena výhradně jim dvěma. Během let následujících po zjevení docházelo ke snahám odhalit obsah těchto soukromých zpráv.⁵⁵ Jak církevní, tak světská místa se o tajemství Melánie a Maximina zajímala, a to z různých důvodů. Sociální a politické zmatky roku 1848 pak ještě víc podpořily domněnku, že obsah sdělení je klíčový pro pochopení doby a jejích událostí.⁵⁶ Největší zájem měly o děti údajně osoby podporující restauraci monarchie, zejména z prostředí barona de Richemont, podvodníka, který se vydával za Ludvíka XVII. Ti se snažili přimět Melánii a Maximina mluvit už počátkem roku 1847 a vytrvale pokračovali v přesvědčování několik let. Zaštiťovali se snahou o docílení opětovného spojení církve a vlády ve Francii návratem k předrevolučním poměrům.⁵⁷ Jejich snahy se ale nesetkaly s úspěchem. Autentický obsah tajemství zůstal veřejnosti utajen, i když existují verze obou textů, jak Maximinova, tak Melániina. Pravdou zůstává, že se oba vizionáři po několika letech rozhodli svěřit svá

⁵³ V originále: *Si mon peuple ne veut pas se soumettre, je suis forcée de laisser aller la main de mon Fis.*

⁵⁴ Tamtéž.

⁵⁵ ZIMDARS-SWARTZ, s. 165.

⁵⁶ Tamtéž, s. 171.

⁵⁷ Tamtéž, s. 172.

tajemství papežovi Piovi IX., který rukopisy dopisů četl, nicméně od té doby o jejich osudu nejsou žádné zmínky.⁵⁸

Zprávy o vidění Melánie a Maximina se rozšířily po okolí. V červenci 1847 nechal biskup z Grenoblu Philibert de Bruillard sestavit odbornou komisi pro prošetření celé události, i když původně chtěl celou záležitost izolovat od pozornosti věřících.⁵⁹ I mezi episkopátem se našli odpůrci, kteří přistupovali k událostem v La Salette s nedůvěrou, zmínit můžeme například i arcibiskupa z Lyonu kardinála de Bonald.⁶⁰ Popularita zjevení se nicméně mezi venkovským lidem šířila velice rychle. Přispěl k tomu i fakt, že hned několik dní po zjevení se zjistilo, že se na jeho místě objevil léčivý pramen.⁶¹ Po souhlasu z Říma biskup Bruillard při příležitosti pětiletého výročí zjevení, 19. září 1851, úctu k Panně Marii z La Salette oficiálně schválil.⁶²

Proces prošetřování a schvalování zázraku odhaluje střet dvou prelátů různých generací. Bruillard byl posledním členem episkopátu, který získal kněžské svěcení ještě před Velkou francouzskou revolucí, a zažil tak v plné míře období církevního útlaku. Bonald začal svou kariéru v konkordátním období a stoupal rychle církevní hierarchií, kterou vylidnila revoluce, přičemž se mu dostávalo všech poct období Restaurace. Konečné Bruillardovo slovo ve prospěch zázraku ukazuje, že určitá část episkopátu si uvědomila potenciál náboženské obnovy, který v sobě zjevení skýtalo, a rozhodla se ji usměrnit a využít.⁶³

Na hoře u La Salette tak téměř okamžitě začalo vznikat poutní místo. Grenobelský biskup Bruillard v květnu 1952 vybral tři kněze, které poslal dohlížet na budování kostela. Po několika měsících se k nim přidali ještě dva,

⁵⁸ Tamtéž, s. 177.

⁵⁹ BOUDON, Jacques-Olivier, L'Évêque de La Salette, Mgr Philibert de Bruillard, in ANGELIER, François, LANGLOIS, Claude, eds., *La Salette: Apocalypse, pèlerinage et littérature (1856-1996)*, Grenoble, 2000, s. 49-65, zde s. 54.

⁶⁰ Tamtéž, s. 55.

⁶¹ ZMIDRAS-SWARTZ, s. 35.

⁶² BOUDON, s. 56.

⁶³ Tamtéž, s. 58.

a tato skupina stála u zrodu kongregace Misionářů Matky Boží z La Salette.⁶⁴ Spolu s kostelem vznikala i noclehárna pro poutníky a dům samotných Misionářů saletinů, kteří nakonec nemuseli horu na zimu opouštět.

Důvodem horečnaté aktivity věřících, kterou zjevení v La Salette vyvolalo napříč Francií v podstatě okamžitě,⁶⁵ však byla vedle obsahu zjevení i přítomnost léčivého pramene. Lidé se začali do značně nedostupné krajiny La Salette vydávat, aby se mohli pomodlit k Panně Marii, a také napít léčivé vody. Z tohoto pohledu pak slávu lasalettského pramene překonala zpráva o léčivých vlastnostech vody v Lourdech, která se objevila během mariánského zjevení v roce 1858.⁶⁶

Lurdy se postupně staly předním poutním místem Evropy, zatímco La Salette zažila značný pokles poutníků. Vysvětlení může existovat celá řada, ale za zmínku stojí názor Frédérica Gugelota z knihy věnované problematice konverze francouzských intelektuálů ke katolicismu. Gugelot zmiňuje náklonnost intelektuálů k Panně Marii z La Salette jako důsledek přitažlivosti její bolestné stránky a apokalyptických vizí. Uvádí příklad francouzského spisovatele Jorise-Karla Huysmanse, který oceňoval mystickou bolest zjevení, která člověka přivádí až ke středověkému prožitku z Ježíšových pašijí.⁶⁷ V první kapitole jeho knihy *Katedrála*, která se odehrává v kulisách slavné gotické katedrály v Chartres, popisuje Huysmans bolestnou Pannu Marii Lasalettskou jako jeden z hlavních momentů mariánského kultu. Podle něj v La Salette mohou Pannu Marii objevit jen někteří, zatímco v Lourdech každý, protože zjevení v Lourdech svou přívětivostí snadno oslovuje davy, zatímco

⁶⁴ HOSTACHY, Victor, Centenaire de la fondation des Missionnaires de la Salette (1852-1952): Leur installation sur la Montagne et à Grenoble, *Bulletin de l'Académie delphinale*, Grenoble, 1955, s. 407-411, zde s. 407.

⁶⁵ Už v roce 1848 byla například zbudována první svatyně Panny Marie Lasalettské v Morlaix v Bretani. LAGRÉE, Michel, PROVOST, Georges, La Salette en Bretagne, in ANGELIER, François, LANGLOIS, Claude, eds., *La Salette: Apocalypse, pèlerinage et littérature (1856-1996)*, Grenoble, 2000, s. 155-171.

⁶⁶ ZIMDARS-SWARTZ, s. 42.

⁶⁷ GUGELOT, Frédéric, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France 1885-1935*, Paris, 1998, s. 61-62.

plačící Maria z La Salette předpovídající lidstvu katastrofy nikoliv.⁶⁸ Je snadné si představit, že podobné až negativní prožitky každý věřící nevyhledával. Jak píše Gugelot, úcta k Panně Marii z La Salette se stala otázkou elitářství.⁶⁹ Neposkvrněná Panna Maria z Lurd, naproti tomu, figurovala jako přístupnější symbol masové mariánské úcty. K jejímu zjevení došlo v době, kdy už věřící začali být schopni demonstrovat svou víru a částečně ji formulovat do prvotních politických postojů.

Nadšení pro postavu Panny Marie se tedy šířilo napříč společenskými vrstvami a stalo se tak důležitým jednotícím prvkem katolíků 19. století. Díky kultu Panny Marie se církvi zároveň podařilo podchytit lidové religiózní cítění, stále ovlivněné přírodními, mimokřesťanskými zvyky, a sepnout jej s oficiální církevní praxí poutí a svátků.⁷⁰ Součástí života věřících se staly nové praktiky mariánské zbožnosti, na oblíbenosti získala například modlitba růžence nebo májové pobožnosti.⁷¹ Zároveň se propracovávala mariánská teologie mezi katolickými filosofy a teology, zejména vlivem prosazování dogmatu o neposkvrněném početí.

Do jaké míry představovala osobnost Panny Marie jednotící princip katolíků v 19. století, do té míry měla potenciál je rozdělovat ve století dvacátém. Ve své knize *Missing Mary* se Charlene Spretnak věnuje motivu znovuoobjevování mariánské úcty v nejnovější době. Představuje soupeření dvou vizí Marie v rámci katolické církve, kde se střetává tradičně katolické vnímání Panny Marie schvalující mariánský kult v celé jeho šíři, s pokrokovým názorem na Marii uctívanou jako jednu z řady biblických postav.⁷² Spor doznal podle Spretnak svého vrcholu během druhého vatikánského koncilu, kdy se úcta k Panně Marii diskutovala.⁷³ Pravdou zůstává, že mariánská zbožnost je v Evropě stále živá, a stejně tak i v mimoevropských oblastech, o čemž svědčí

⁶⁸ HUYSMANS, Joris-Karl, *La Cathédrale*, Paris, 1946, s. 14.

⁶⁹ GUGELOT, s. 65.

⁷⁰ McMILLAN, s. 220.

⁷¹ PETRÁČEK, s. 12.

⁷² SPRETNAK, Charlene, *Missing Mary: The Queen of Heaven and Her re-emergence in the Modern Church*, New York, 2004, úvodní kapitola.

⁷³ SPRETNAK, s. 1.

mimo jiné celá řada zjevení, ke kterým ke konci 20. století došlo, ať už mluvíme o Medžugorje v Bosně a Hercegovině nebo o Litmanové na východním Slovensku.

V tomto štěpení můžeme vidět důsledek ideologického posunu v rámci katolicismu, ke kterému docházelo v 19. století, když část katolíků vstřebávala nové, liberální myšlenky. V první polovině 20. století církev zažívala prudkou mariánskou vroucnost, a to i ve Francii. O „velkém století mariánských zjevení“ se mluví jako o období mezi lety 1830-1930.⁷⁴ Nicméně Panna Maria představovala symbol starého řádu, se kterým měla čím dál více problém ztotožnit se zejména katolická levice. Ve druhé polovině 20. století se katolická církev otevřela ekumenismu, a čistě katolický kult Panny Marie tak začal být upozadován.⁷⁵ Tento vývoj bychom mohli zjednodušeně vnímat jako další projev vnitřní proměny určitých katolických proudů, které vedle zrození levicového křídla a přijetí republikánských principů postupně směřovaly k názorům zpochybňujícím nutnost přidržovat se mariánské úcty. Spojnice mezi mariánskou zbožností a pravicovým tradicionalismem však rozhodně není pravidlem. Jakým způsobem vystupovalo v pravicovém autoritativním režimu konkrétní mariánské prostředí se pokusím odhalit v dalším výzkumu.

⁷⁴ PELIKAN, Jaroslav, *Mary through the Centuries: Her Place in the History of Culture*, New Haven, 1996, s. 178.

⁷⁵ WARNER, s. 103.

3. Poutní místo v La Salette během vichystického režimu

Vichystický stát bývá často vnímán jako výchylka z jinak plynulého historického vývoje Francie směrem k republikanismu. Při pohledu na pozici církve ve státu bychom mohli očekávat, že katolíci tuto změnu podporovali a vítali, protože vznik autoritativního tradicionalistického režimu sliboval návrat k osvědčeným pořádkům z minulosti. V této kapitole se nejprve pokusím osvětlit, jakým způsobem reagoval episkopát na vznik režimu ve Vichy a čím mohlo být jeho vystupování ovlivněno. V další části se zaměřím na rozbor dvou lasaletských periodik *Annales de Notre-Dame de La Salette* a *Bulletin des Missionnaires de Notre-Dame de La Salette* a pokusím se pomocí něho demonstrovat, jakým pohledem nahlížela na režim a na mariánskou úctu konkrétní mariánská komunita.

3.1 Reakce episkopátu na režim ve Vichy

Vojenské neúspěchy třetí republiky po vypuknutí druhé světové války destabilizovaly režim natolik, že nedlouho po uzavření příměří s Německem 22. června 1940, došlo k jeho zániku. Strůjcem nastalých změn byl Philippe Pétain, který se dostal do čela vlády v půlce června. Více jak osmdesátiletý maršál byl připraven republikánský režim svrhnout. Po uzavření příměří s Říší, což bylo jeho prioritou, nechal v *Assemblée nationale* hlasovat o změně svých pravomocí tak, aby mohl změnit ústavu. Navrhované opatření získalo potřebnou podporu, čímž se dostalo Pétainovi legitimního prostředku ke změně režimu. Záhy bylo rozpuštěno *Assemblée nationale* a výrazně omezena vláda. V čele státu stanul Pétain jako *chef de l'État*, ačkoli post prezidenta nebyl nikdy oficiálně zrušen. třetí republika se tak přerodila v takzvaný Francouzský stát spravovaný z provinčního lázeňského města Vichy a rozkládající se na zbytku francouzského území, který se Německo rozhodlo prozatím neobsadit.⁷⁶

⁷⁶ JACKSON, Julian, *Francie v temných letech 1940-1944*, Praha, 2006, s. 127-153.

Hladký průběh událostí poukazuje na to, že většina politické elity stála za republikánskými hodnotami nepřiliš pevně a zániku režimu se nesnažila příliš zabránit. V tomto kontextu se reakce katolického prostředí jeví jako překvapivá. Církev počátkem války zažila vlnu náboženské zanícenosti, značně vlastenecky zaměřené.⁷⁷ Klérus vyjadřoval podporu republikánskému režimu, církevní propaganda útočila na německé novopohanství a do protikladu k jeho barbarství kladla francouzskou společnost chránící křesťanský řád.⁷⁸ Sžívání se církve a třetí republiky postoupilo skutečně tak daleko, že se dá tvrdit, že i přes antiklerikální zásahy v minulosti se režim stal pro katolíky zárukou řádu, v jehož rámci se mohla církev bezpečně rozvíjet. Silným argumentem je i to, že z katolických stran zastoupených v *Asssemblée nationale* hlasovala většina proti rozšíření Pétainových pravomocí.⁷⁹

Pétainovy představy o státním zřízení byly známé ještě před tím, než došlo k uzavření příměří s Německem. Už v té době Pétain zdůrazňoval nezbytnost změn a zavedení nového řádu ve společnosti. Tvrdil, že původní systém byl smeten válkou a před Francouzi se tak otevřela možnost budovat nový řád od základů.⁸⁰ Jeho názory a teorie, označované jako doktrína Národní revoluce, vynesly po dlouhé době ignorace do popředí *ancien régime* jako symbolickou hodnotu. Začalo budování nového státního celku na odlišných základech. Reakce katolického prostředí nicméně dokazovala, že spojnice mezi církví a vzýváním tradicionalismu už zdaleka nefungovala tak spolehlivě, jako před sto lety.

Režim vichystické Francie se vyznačoval přísným tradicionalismem. Státní ideologie Národní revoluce měla francouzskému národu vrátit jeho tradiční hodnoty, od kterých se odvrátil v roce 1789. Tyto hodnoty shrnovalo nové heslo „Práce, Rodina, Vlast“, které nahradilo revoluční odkaz „Rovnost, Volnost, Bratrství“, což bylo pro pravicové kruhy skutečným

⁷⁷ BÉDARIDA, *Les catholiques...*, s. 28-29.

⁷⁸ Tamtéž, s. 22.

⁷⁹ JACKSON, s. 146.

⁸⁰ Tamtéž, s. 137.

zadosti učiněním.⁸¹ Jak dodává Marc Ferro, Pétain by rád přidal ještě slovo „Pořádek“, nicméně se tak nestalo, nejspíš pro přílišnou délku hesla.⁸² Nově nastolený řád byl namířený proti liberálnímu individualismu jako proti nejhoršímu nepříteli francouzského národa. Podle Pétaina a jeho příznivců by hodnota individua prosazovanou za třetí republiky měla nahradit reálná hodnota člověka jako součásti rodiny a v širším měřítku vlasti.⁸³ Individualismus a liberální systém podle teoretiků Národní revoluce zapříčinily úpadek národa a státu, který byl završen vojenskou porážkou. Proto se v počátcích Vichy mluvilo o tzv. *redressement national*⁸⁴ tedy „znovuvzpřímení“, narovnání francouzského národa, prostřednictvím návratu na správnou cestu vytýčenou *ancien régime*.

V takto pojatém státním zřízení musela nutně mít katolická církev své místo. Pro Pétaina představovala jeden z důležitých pilířů režimu, a hlavně nástroj k šíření ideologie a unifikaci společnosti. Maršálova rétorika v počátcích státu okatě mířila na církev, když prohlašovala, že za porážku Francie může „duch zábavy“ panující za třetí republiky, a za jeho hříchy je Francie Bohem trestána současnou situací.⁸⁵ Mezi prvními legislativními úpravami bychom našli například zákony navracející církvi vliv ve školství,⁸⁶ v roce 1942 byla zrušena povinnost státního souhlasu pro fungování kongregací na státním území.⁸⁷

S uzavřením nabízeného ideologického spojení ale vysoká církevní hierarchie váhala. Od podpisu příměří s Německem v katolickém prostředí docházelo k bouřlivému svolávání slávy maršálu Pétainovi a odsuzování třetí republiky, které se ještě vystupňovalo po vzniku vichystického státu. Mnoho farních kněží a biskupů deklarovalo svou podporu vznikajícímu režimu a vybízelo věřící k poslušnosti maršálu Pétainovi. Nicméně musíme situaci

⁸¹ WINOCK, s. 95.

⁸² FERRO, Marc, *Pétain*, Paris, 1987, s. 255.

⁸³ Tamtéž, s. 256-257.

⁸⁴ JACKSON, s. 162.

⁸⁵ DUQUESNE, Jacques, *Les catholiques français sous l'Occupation*, Paris, 1996, s. 32-33.

⁸⁶ I když bylo dlouho předmětem politických debat, do jaké míry má být církvi dána moc nad školami. JACKSON, s. 167-170.

⁸⁷ DUQUESNE, s. 110.

vnímat tak, že se jednalo o projevy jednotlivců.⁸⁸ Oficiální prohlášení episkopátu přišlo až o dost později.

Shromáždění kardinálů a arcibiskupů, zastřešující orgán francouzského episkopátu, otálelo dlouho, než zaujalo oficiální stanovisko. Zejména hned po uzavření příměří byla církev zaneprázdněná vyrovnáváním se s nastalou situací rozdělené Francie. Demarkační linie vymezená smlouvou s Německem rozdělila na několik částí i francouzskou církevní provincii. Nadto nerespektovala diecézní rozdělení, takže nebylo výjimkou, že některý z biskupů nemohl komunikovat se svými faráři.⁸⁹ V okupované zóně se ustanovoval jiný režim, než ve vichystické, takzvané svobodné zóně, a komunikace napříč byla značně obtížná,⁹⁰ což stavělo církev před hrozbu úplné ztráty kontaktu a faktického rozdělení. Proto se episkopát nejdříve snažil zajistit každodenní fungování církve a její jednotu.

O tom, že byla tato jednota skutečně narušena, svědčí fakt, že k oficiálnímu schválení režimu ze strany francouzského episkopátu došlo ve dvou fázích. V lednu 1940 v dopisu do Říma vyjádřili biskupové z okupované zóny souhlas s doktrínou Národní revoluce a projektem národního vzpřímení. Tento dopis bývá vnímán jako první oficiální schválení režimu.⁹¹ Jeho iniciátory nicméně byli pouze biskupové severní zóny. Na vyjádření celého Shromáždění kardinálů a arcibiskupů se čekalo až do července 1941 a autory textu bychom našli opět v Paříži, i když tentokrát i s účastí episkopátu ze svobodné zóny. Bylo vydáno veřejné prohlášení, ve kterém se episkopát hlásil k úctě maršála Pétaina a vybídl francouzský národ, aby se kolem hlavy státu semkl.⁹²

Vysoká aktivita biskupů z okupované zóny v porovnání s druhou částí episkopátu vychází ze skutečnosti, že na území spravovaném Říší byla církev

⁸⁸ BÉDARIDA, s. 51.

⁸⁹ DUQUESNE, s. 55.

⁹⁰ Pro rozdělení Francie na čtyři okupační zóny a její fungování viz AMOUROUX, Henri, *La vie des Français sous l'Occupation*, Paris, 2012, s. 68-93.

⁹¹ CLÉMENT, Jean-Louis, *Les évêques au temps de Vichy: loyalisme sans inféodation. Les relations entre l'Eglise et l'Etat de 1940 à 1944*, Paris, 1999, s. 49.

⁹² Tento text byl šířen na stránkách různých periodik. Pro příklad *La Déclaration des Cardinaux et Archevêques de France*, *La Semaine religieuse du Diocèse de Lyon*, 29. listopad 1940 – 21. listopad 1941, roč. 48, s. 453-457.

vystavena omezování pravomocí a útlaku. Ideologické přimknutí k Vichy se tak zdálo být logickým východiskem. Zdůrazňováním doktríny Národní revoluce, kterou se Němci snažili potlačovat, se církev v severní zóně snažila zajistit jakousi jednotu se zbytkem Francie. Větší zapojení episkopátu ze svobodné zóny vyvolal strach z názorového štěpení národa způsobený rozvíjející se kolaborací Vichy s Říší a existencí exilové vlády v Londýně. Příмым impulsem byly zejména vojenské akce v Sýrii. Ve francouzské společnosti se začal negativně odrážet fakt, že proti sobě stojí Francouzi na obou stranách fronty, jako spojenci Británie i Německa.⁹³ V deklaraci z července 1941 episkopát jasně vyjádřil svou úctu k maršálovi, a přikázal všem Francouzům semknout se kolem něho. Osobnost Pétaina tak byla použita jako jednotící prvek francouzského národa napříč okupačními zónami.⁹⁴

Rok 1941 představoval v dějinách vztahu Vichy a katolické církve vrchol. Ale i tak vývoj v předchozím období dokazuje, že uznání režimu církví nebylo z počátku samozřejmostí. Vazby církve na republiku byly očividně dostatečně pevné, než aby byly během několika dní smeteny. Určitou roli hrál i rezervovaný postoj Vatikánu vůči novému režimu, o jehož stabilitě papežský nuncius ve Vichy pochyboval. Z jeho úst zaznělo i doporučení, aby se francouzský episkopát přílišným angažováním nekompromitoval.⁹⁵ Ze stejného důvodu nikdy Vatikán s vichystickým režimem neuzavřel konkordát, i když francouzský episkopát podporován Pétainem i Lavalem v této věci vyvíjel snahu.⁹⁶ Spontánní osobní projevy sympatií k Pétainovi a jeho ideologii se ale objevovaly často. Léto a podzim 1940 se nesly ve jménu úspěšně se šířícího maršálova kultu osobnosti, jemuž válečným konfliktem povzbuzená religiozita francouzského lidu dodala na síle. Uctívání hlavy státu skutečně mohlo připomínat úctu ke králi z boží vůle. Na druhou stranu církvi trvalo dlouho, než se k oficiálnímu prohlášení odhodlala. Jedním z hlavních impulzů byla snaha udržet národ názorově pohromadě v době, kdy se vedle Vichy za

⁹³ JACKSON, s. 384-385.

⁹⁴ CLÉMENT, s. 68-69.

⁹⁵ DUQUESNE, s. 56.

⁹⁶ Tamtéž, s. 113.

právoplatného nástupce třetí republiky začala prohlašovat exilová vláda zformovaná Charlesem de Gaullem.

V následující etapě se episkopát s podporou režimu identifikoval a stal se jejím nositelem. S postupujícím vývojem, když začal režim ztrácet masovou podporu obyvatelstva, episkopát dál upozorňoval na nutnost zachovat důvěru v nastolený řád a několika dalšími deklaracemi věřící ujišťoval o jeho legitimitě. Ale i tak se mezi církví a státem objevily názorové trhliny, a i jednotlivci z řad episkopátu začali určité praktiky veřejně kritizovat. Šlo zejména o dvě témata – perzekuci Židů a odvádění Francouzů na nucené pracovní nasazení do Říše. Perzekuce Židů vyvolala v církvi kontroverze zejména po zátahu na pařížské Židy a jejich internaci na zimním stadionu v červnu 1942. Řada biskupů se veřejně ohradila zejména proti nehumánnímu zacházení se zatýkanými.⁹⁷ Kauza odváděných pracovníků přiměla v březnu 1943 biskupa z Lille kardinála Achillea Liénarta k veřejnému odsouzení odvodů pracovníků pro práci v Německu, čímž poprvé od uznání režimu církví zaznělo zpochybnění státní autority z úst episkopátu.⁹⁸ Nicméně v takových případech se jednalo o veřejné prezentování osobních názorů jednotlivců, nikoli o společný, oficiální postup. Většina biskupů vnímala nově ustanovený režim jako záruku pořádku a snažila se udržovat loajalitu kléru.

Na obou stranách názorového spektra bychom mezi nejvyššími představiteli církve našli pouze několik zástupců. K otevřené kolaboraci vybízel od léta 1940 rektor pařížského Katolického institutu kardinál Alfred Baudrillart, který už v roce 1937 přišel s teorií kompatibility nacismu a katolicismu. Mezi ostatními preláty byl nicméně výjimkou, během války působil vzhledem ke svému věku v ústraní a v roce 1942 zemřel bez významnějších ideových následovníků.⁹⁹ Člena odbojové hnutí bychom mezi biskupy nenašli, nicméně arcibiskup v Toulouse Jules Saliège bývá zmiňován jako otevřený kritik příliš autoritářského vichystického režimu, židovských deportací a pracovního

⁹⁷ BEDARIDA, s. 181.

⁹⁸ DUQUESNE, s. 309-310.

⁹⁹ CLÉMENT, s. 39-43.

nasazení v Říši.¹⁰⁰ Jeho postoje se staly inspirací pro opatrnější výroky biskupů jako byl Achille Liénart nebo Émile Guerry. Na tyto projevy myšlenkově navazoval i katolický odboj, který během války sílil zejména ve svobodné zóně.

Během osvobozování Francie katoličtí odbojáři prosazovali myšlenku očisty kléru od kolaborujících jedinců a tím zachránit pověst katolické církve ve Francii. Tento proces probíhal nejprve zcela svévolně na nejnižší úrovni katolické hierarchie. Na konci roku 1944 byl Vatikán nucen vyslat pověřence Angela Roncalliho, budoucího Jana XXIII. situaci řešit na vyšší úrovni, aby nedocházelo k excesům.¹⁰¹ Debata o oprávněnosti a konečném rozsahu očisty církve je stále prostorem živého střetávání názorů. Ze skutečnosti, že bylo očišťování požadováno, však vyplývá, že poválečné postavení církve loajalita církve k režimu ve Vichy značně zpochybňovala.

3.2 Rozbor periodik z La Salette

V následující kapitole se zaměřím na konkrétní katolické prostředí. Tímto prostředím mám na mysli mariánskou komunitu kleriků navázanou na poutní místo Panny Marie v La Salette. Mým cílem bude zmapovat vnitřní postoje této skupiny zaujímané k vnější válečné, potažmo vichystické realitě. Situaci komplikuje fakt, že v lednu roku 1943 poutní místo vystřídalo své správce. Z rozhodnutí grenobelského biskupa Alexandra Caillota byli na horu u La Salette zpět povoláni Misionáři Matky Boží z La Salette. Tato kongregace působila při poutním místě od jeho vzniku až do roku 1901, kdy musela v důsledku zákonů omezujících spolčování¹⁰² opustit Francii. Roku 1906 vlivem zákona o odluce církví od státu celá doména včetně svatyně přešla do rukou státu, který světil místo do správy kněží z diecéze.¹⁰³ Dekretem z 31.

¹⁰⁰ DUQUESNE, s. 173-176.

¹⁰¹ COINTET, s. 351-352.

¹⁰² *La loi du 1er juillet 1901 relative au contrat d'association*. Zákon povolující existenci společností, tedy i náboženských řádů a kongregací, na francouzské půdě pouze pod podmínkou získání státního souhlasu. LE GOFF, Jacques, RÉMOND, René a kol. *Histoire de la France religieuse, tome 4: Société sécularisée et nouveaux religieux (XXe siècle)*, Paris, 1992, s. 50.

¹⁰³ Označování jako *les Chapelains*, tedy kaplani. V jejich čele oficiálně stál biskup z Grenoblu nesoucí titul rektora. Od roku 1940 pomocný biskup z Grenoblu Jean-Marie Vittoz.

října 1941 však stát vrátil doménu diecézi, což umožnilo biskupovi povolat Misionáře saletiny zpět na místo jejich vzniku.¹⁰⁴

Pro analýzu mariánské komunity spojené s La Salette budu brát v úvahu obě tyto části společenství, protože dohromady tvoří celek vypovídající o fungování mariánského kultu ve válečném období. Předmětem studia budou dvě periodika, *Annales de Notre-Dame de La Salette*, dvouměsíčník vycházející při poutním místě, a *Bulletin des Missionnaires de Notre-Dame de La Salette*, měsíčník francouzské provincie saletinů vycházející v Grenoblu. Obě periodika pokrývají období války, jejich vydávání nebylo přerušeno, nicméně i tak jsem nucena zmínit, že pro období od června 1940 do května 1942 nedisponuje jediným výtiskem *Annales* ani *Archives départementales d'Isère* v Grenoblu, ani pařížská *Bibliothèque nationale*. Pro toto údobí budeme vycházet pouze z *Bulletin des Missionnaires*.

Obě uvedená periodika dovolují nahlédnout do konkrétního katolického prostředí, na to, jak vnímalo dobové události a problémy tehdejšího světa a jejich interpretaci. V jakém kontextu však tyto názory vznikaly? La Salette se ve druhé polovině 19. století stala jedním z hlavních poutních míst Francie a toto postavení si udržovala i dál napříč meziválečným obdobím. Její význam předčila v druhé polovině 19. století svatyně v Lurdech. Paříž si už od roku 1830 a zjevení Panny Marie v klášteře v Rue-du-Bac také udržovala důležitou pozici, co se mariánské úcty týče.¹⁰⁵ Při návštěvách mariánských poutních míst ve Francii papež Pius XII. La Salette nikdy nenavštívil, i když byl všeobecně považován za papeže podporujícího mariánský kult.¹⁰⁶ Můžeme tedy říci, že se

¹⁰⁴ Dekret z 31. října 1941 vrátil do majetku církve půdu a veškeré přilehlé budovy poutního místa včetně poutnické ubytovny. Samotný kostel byl z restituovaného majetku vyjmut, jeho vlastníkem se stala obec La Salette. Note de Mgr l'évêque annonçant le retour des Pères à La Salette, in *Annales de Notre-Dame de la Salette*, listopad-prosinec 1942, roč. 79, č. 6, s. 53-55.

¹⁰⁵ Historik Claude Langlois upozorňuje na označení *capitale mariale*, mariánské hlavní město, objevující se v roce 1860. LANGLOIS, Claude, La conjoncture mariale des années quarante, in MILLON, Jérôme, ed., *La Salette: apocalypse, pèlerinage et littérature (1856-1996)*, Grenoble, 2000, s. 21-39, zde s. 27.

¹⁰⁶ Článek týkající se papežského souhlasu s obnovením činnosti Mariánského kongresu z roku 1944 zmiňuje, že Pius XII. „podal nezapomenutelné důkazy své úcty k Matce Boží ve třech nejslavnějších francouzských svatyních – v Lurdách, Chartres a Paříži.“ Les regard bienveillants de N.S.P. le Pape sur le Congrès Marial 1946 et le Centenaire de l'Apparition, in *Annales de Notre-Dame de La Salette*, leden-únor 1944, roč. 81, č. 5, s. 1-2.

toto poutní místo mezi ostatními mariánskými centry udržovalo na stabilní pozici dějiště jednoho z hlavních zjevení Panny Marie, nicméně mezi ostatními mariánskými svatyněmi ve Francii mělo populární konkurenty. Svým geografickým umístěním na francouzském jihu nedaleko hranic s Itálií chrám Matky Boží v La Salette zaujímá v rámci Francie spíše periferní postavení. Stejně tak uvnitř regionu svatyně vybudovaná uprostřed příkrých alpských svahů vzdálená od městských center představuje odlehlou základnu duchovního života, v čistě venkovském, zemědělském prostředí, daleko od biskupského sídla v Grenoblu, a ještě dál od arcibiskupství v Lyonu. Jedná se tedy o ideově významné místo, zároveň geograficky dosti izolované.

Annales de Notre-Dame de La Salette vznikaly od počátku, tedy od roku 1865, v tomto prostředí. Periodikum založili Misionáři saletini jako informativní a duchovní časopis pro šíření úcty k Panně Marii z La Salette, což naznačuje podtitul *Messenger officiel du sanctuaire* (oficiální posel svatyně). Po jejich odchodu z Francie převzali vydávání *Annales* noví správci poutního místa, od roku 1943 se produkce ujali opět saletini. Články, které tuto výměnu zmiňují, zdůrazňují snahu na sebe navzájem navázat, ať už je píšící odcházející správci, nebo navrátilivší se Misionáři saletini. Za zmínění stojí, že první číslo roku 1943 psané saletiny přejímá větu, která se v *Annales* objevila v roce 1905 a reagovala na jejich odchod slovy: „*Annales zůstanou tím, čím byly vždy: autentickým poslem Matky Boží a oficiálním hlasem Svatyně.*“¹⁰⁷ Podoba periodika se skutečně neproměnila, formát přibližně A5, rozsah šestnácti stran, grafická podoba i složení rubrik zůstaly stejné.

Obsah časopisu byl také zachován, pohybuje se od informativních rubrik po vícestránkové články duchovního až teologického charakteru. Informativní část se nachází na konci každého čísla a skládá se hlavně z tzv. kroniky chrámu (*Chronique du Sanctuaire*), později přejmenované na kroniku poutí, (*Chronique du Pèlerinage*), která zaznamenává hlavní události poutnické sezóny. Na konci každého čísla v rubrice Doporučení (*Recommandations*) časopis zveřejňuje

¹⁰⁷ A nos lecteurs, *Annales de Notre-Dame de La Salette*, leden-únor 1943, roč. 79, č. 5, s. 81.

jednotlivé prosby a vzkazy čtenářů k Panně Marii Lasalettské, v další rubrice Vzdávání díky (*Action de Grâces*) cituje osobní poděkování čtenářů Panně Marii z La Salette za prokázanou milost často ve zdravotních nebo rodinných záležitostech. Na konci každého čísla najdeme taktéž nekrolog a seznam finančních darů chrámu, s krátkými vzkazy od dárců (*Offrandes*). Tyto rubriky bychom mohli zařadit do skupiny označované jako společenská kronika.¹⁰⁸ Můžeme říct, že jde o úsek informací týkajících se a vycházejících z konkrétního okruhu čtenářů, kterými jsou duchovní a věřící nějakým způsobem spojení s La Salette.

Ostatní stránky *Annales* vyplňují z většiny původní autorské články na různá témata, kratší seriály, články spojené buď s jednotlivými náboženskými svátky roku nebo jinými významnými náboženskými událostmi. Nepostradatelnou součástí tvořily přepisy důležitých kázání kněží v chrámu v La Salette, nebo grenobelského biskupa v některém z diecézních kostelů. Občas *Annales* přejímaly texty z jiných periodik, zejména diecézních týdeníků (*La Semaine religieuse*) z různých částí Francie, nejčastěji však z Grenoblu. Zároveň publikovaly vlastní články komentující aktuální katolíky akcentovaná témata z Francie i zahraničí, zejména Vatikánu. Specializované kulturní, ekonomické a další rubriky toto periodikum neobsahovalo, což vycházelo z jeho úzkého profilu zaměřeného na lasalettské poutní místo a mariánskou úctu.

Původní úvodníky se v *Annales* objevují střídavě a mívají nezřídka pouze stručný informativní charakter. Některá čísla jsou otevírána přepisem významného kázání člena episkopátu či jiným přejatým textem, nebo pouze básní s religiózní tematikou. K poslednímu kritériu – otázce nezávislosti listu – nezbyvá než zmínit, že se jedná o katolický tisk vydávaný při poutním místě duchovními. Navíc, do roku 1943 redakce právně přímo podléhala

¹⁰⁸ Rozbor periodik zpracován dle KUBIŠ, Karel, *Obraz Polska na stránkách The Times v letech 1944-1948: Pokus o rekonstrukci veřejného mínění, část I*, in *Obraz druhého v historické perspektivě. Tisk a historická beletrie při formování historického vědomí v 19. a 20. století*. Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et historica 1, 1995. Studia Historica XLI., Praha, 1997, s. 87-119. Při vytýčení základních otázek a kritérií pro bližší určení periodika vychází Karel Kubiš z práce francouzského historika Jacquese Kaysera a jeho článku *L'historien et la presse, Revue historique*, 1957, č. 1, s. 284-309.

grenobelském biskupovi, který stál v čele poutního místa. V případě takového periodika proto musíme vzít v úvahu jeho závislost na katolické církvi, což je pro tento výzkum zásadní charakteristikou.

Bulletin des Missionnaires de Notre-Dame de La Salette představuje periodikum, které začali publikovat Misionáři saletini, když museli zanechat vydávání *Annales*. Do roku 1935 nesl tento časopis název *Bulletin des oeuvres des Missionnaires de La Salette*, tedy Věstník díla Misionářů z La Salette. Novým působištěm saletinů se po roce 1901 staly jejich zahraniční misie zejména v Belgii, Itálii, ve Spojených státech, Kanadě, na Madagaskaru, a hlavně o rozvoji těchto saletinských děl měl původně *Bulletin* informovat.¹⁰⁹

V hlavních kritériích se toto periodikum od *Annales de Notre-Dame de La Salette* výrazně neliší, ať už se jedná o formát a počet stran nebo obsahovou stránku. Rozsáhlé původní články na teologická témata věnující se zejména mariánské úctě zabírala značný prostor. *Bulletin* přejímal články z jiných periodik v menší míře než *Annales*. Závěrečné rubriky společenské kroniky podobně jako u *Annales* informovaly o darech a publikovaly děkovné vzkazy čtenářů určené Panně Marii z La Salette. Pravidelně časopis uváděl kronikové záznamy z několika výchovných ústavů Misionářů saletinů, které v době války zanikaly a vznikaly. Ještě na počátku 40. let byla významná část původních textů věnována stále zahraničním misiím. Dominantní zastoupení měla na stránkách *Bulletinu* madagaskarská misie, dokud válka neomezila vzájemnou komunikaci s redakcí. Časopis byl nicméně zaměřen hlavně na dění ve francouzské provincii, v jejích jednotlivých výchovných ústavech, kam se mohli saletini před pádem třetí republiky vrátit.¹¹⁰ Redakce sledovala taktéž dění při poutním místě ještě před rokem 1943, což je logické, vzhledem ke vztahu kongregace k této lokalitě. Co se týče otázky původních úvodníků, v případě *Bulletinu* máme k dispozici obsáhlé texty, které poskytují hlubší

¹⁰⁹ LAPERRIERE, Guy, *Les congrégations religieuses, De la France au Québec, 1880-1914, tome 2: Au plus fort de la tourmente, 1901-1904*, Québec, 1999, s. 91-93.

¹¹⁰ Zlepšení situace kongregací nebylo zásluhou výhradně vichystického režimu. Přísnost zákonů o kongregacích byla zmírňována od období po první světové válce ve více vlnách. COINTET, s. 66-67.

pohled do myšlenkového směřování společenství saletinů. Kritérium míry závislosti tisku nás pak podobně jako v případě *Annales* vede k poznámce, že jde o tisk reflektující katolický světonázor skupiny duchovních.

Tím se dostáváme k poslednímu důležitému faktu, kterým je účel vydávání periodik. Obě vznikly s cílem vědomě ovlivňovat názor čtenáře a rozšiřovat a popularizovat různé otázky víry a náboženské praxe. Pro obecné srovnání obsahu časopisů dodejme, že pokud v sobě obě periodika spojují čistě praktický (informativní) a spirituální (výchovný) charakter, v *Bulletinu* autoři dávali větší prostor duchovním textům, zatímco v *Annales* rozpoznáváme částečně informační věstník k dění při poutním místě.

Na základě těchto dvou periodik bych chtěla na následujících stránkách zkoumat ideové směřování komunity spojené s poutním místem v La Salette v době druhé světové války. Pro postihnutí hlavních rysů myšlenkového světa tohoto okruhu katolíků budu sledovat, jaká témata se objevovala na stránkách *Annales* a *Bulletinu* v daném období, jakým způsobem tyto časopisy reflektovaly dění v Evropě, především válku a vznik nového režimu. Zároveň se zaměřím na to, jakou roli hraje v celé problematice mariánská zbožnost.

Problémem, se kterým se při čtení francouzského tisku z doby vichystického státu potýkáme, je cenzura. Veškeré tiskoviny měly být podrobeny státní kontrole, u novin většího významu se autoři museli držet předem vydaných směrnic nařizujících, o čem a jak psát. Příkladem může být i nejrozšířenější katolický deník *La Croix*.¹¹¹ Při čtení pramenů tiskové povahy proto musíme mít na paměti, že jejich obsah nemohl o určitých tématech otevřeně pojednávat, některé věci naopak zmiňovat musel. Nicméně používání vichystického katolického tisku pro zkoumání postoje kléru obhájí například Claude Langlois, když píše, že ve svobodné zóně nebyla cenzura tak přísná, jako v případě okupovaného území. Zároveň upozorňuje na to, že s větší pečlivostí byla sledována zásadnější periodika než například diecézní

¹¹¹ DUQUESNE, s. 88-89.

týdeníky, jejichž vliv na společnost nebyl hodnocen jako příliš rozšířený.¹¹² *Annales de Notre-Dame de La Salette* i *Bulletin des Missionnaires de Notre-Dame de La Salette* můžeme označit za specificky profilovaná periodika, jejichž dosah byl spíše omezený, i když mezi čtenáři bychom našli zástupce z různých francouzských regionů. Dá se tedy předpokládat, že státní dohled nedeformoval obsah těchto dvou periodik v takové míře. Zároveň se můžeme domnívat, že se v textech objevují skryté narážky a jinotaje srozumitelné tehdejšímu čtenářům ale nezachytitelné státní kontrolou. I navzdory cenzuře považuji výpovědní hodnotu zvolených periodik za dostačující pro zkoumání myšlenkového směřování části katolíků ovlivněné úctou k Panně Marii z La Salette.

Na kolik zavedení cenzury ovlivnilo obsah časopisů můžeme posoudit i tak, že budeme sledovat, jak se proměňoval obsah a pojednávání o jednotlivých tématech v číslech psaných ještě za třetí republiky s těmi, co vycházely v době existence režimu ve Vichy. Jasnou diskontinuitu můžeme pozorovat v tom, kolik prostoru bylo věnováno aktuálnímu dění. Ani jeden z časopisů neaspiroval na to mít zpravodajský charakter, nicméně v každém čísle se k významným momentům světového dění vyjadřovaly oba, i když se zpožděním.¹¹³ Jedním z dominujících témat pro námi zkoumané období je válka.

Téma rozpoutané války se začalo objevovat na konci roku 1939. Tento moment byl vnímán jako bolestný začátek katastrofy pro lidstvo, jehož nezpochybnitelným strůjcem byl Hitler. Na jeho postavu útočila velká část textů. Byl přezdíván „*novodobým Attilou*“¹¹⁴, jež se uchýlí ke všem

¹¹² LANGLOIS, Claude, Le régime de Vichy et le clergé: d'après les „Semaines religieuses“ des diocèses de la zone libre, *Revue française de science politique*, 1972, roč. 22, č. 4, s. 750-774, zde s. 752.

¹¹³ Obsah obou periodik nebyl příliš aktuální, informace vycházely s překvapivým zpožděním, což je patrné zejména v *Annales* v rubrice Kronika chrámu, v *Bulletinu* v rubrikách věnovaných výchovným ústavům. Publikovány byly záznamy týkající se až tři měsíce starých událostí. V případě začátku války můžeme říci, že v *Annales* se první články reagující na tento fakt objevily v čísle z listopadu-prosince.

¹¹⁴ *l'Attila moderne*. Například Ténèbres et Lumière: Patience et Confiance!, *Annales de Notre-Dame de La Salette*, leden-únor 1940, roč. 76, č. 5, s. 123.

prostředkům, kterými dosáhne cíle, „*at' je jimi neloajálnost, zrada, pokrytectví všech forem*“¹¹⁵. K pranýřování nemorálnosti Hitlera docházelo často. Článek *Haut les Coeurs!*¹¹⁶ například začíná slovy „*Tak tedy, je to pravda? Ten blázen právě začíná šířit požár do celého světa. A vše bude planout. [...] Aby toto uskutečnil, lhal všemi svými okázalými sliby. A nakonec, podal ruku svému včerejšímu nesmiřitelnému nepříteli... tomu Satanovi světa.*“¹¹⁷ Věrolomnost a nevypočitatelnost Hitlera byla zmiňovaná v souvislosti s tím, že „*vždy věřil jen v brutální sílu*“¹¹⁸. Jeho postava se stala ztělesněním zla a špatných lidských vlastností, ve kterých můžeme vidět určitý koncept „antikřesťana“ bažícího po pozemské slávě a moci a vzývajícího válku.

V *Bulletinu* se autoři otevřeně zmínili o situaci v Polsku, kde v rámci reportážního seriálu *La Pologne pieuse et patriote*¹¹⁹ použili výňatek z článku publikovaného v prosinci 1939 v deníku *La Croix*. Text zmiňuje, že obyvatelé Poznaně jsou od začátku německé okupace obětí „*nejbrutálnějšího teroru, který si dokážeme představit. Její významní představitelé byli buď zastřeleni, nebo deportováni do koncentračních táborů...*“, zároveň v článku zaznělo, že „*bylo oznámeno, že německé autority rozhodly vystěhovat veškeré polské obyvatelstvo z města Poznaně...*“¹²⁰ Je překvapivé, že se takové detaily objevily v katolickém mariánském časopise. Líčení aktuálního utrpení katolicky zbožného Polska nicméně tvořilo odrazový můstek pro rétoriku označující německou agresi za barbarskou hrozbu pro křesťanskou civilizaci, jejíž nezpochybnitelným nositelem Polsko bylo.

¹¹⁵ Ténèbres et Lumière: Patience et Confiance!, *Annales de Notre-Dame de La Salette*, leden-únor 1940, roč. 76, č. 1, s. 124.

¹¹⁶ Francouzský ekvivalent českého Odvahu! nebo Hlavu vzhůru!

¹¹⁷ Haut les Coeurs!, *Annales de Notre-Dame de La Salette*, listopad-prosinec 1939, roč. 76, č. 4, s. 93.

¹¹⁸ Haut les Coeurs!, *Annales de Notre-Dame de La Salette*, listopad-prosinec 1939, roč. 76, č. 4, s. 94.

¹¹⁹ Polsko zbožné a vlastenecké. Tento seriál vycházel do května 1940 a zachycoval různá místa Polska očima jednoho ze saletinů, zaznamenaná v létě 1938. Na konci každého článku je kurzívou připsán komentář k současné situaci onoho místa.

¹²⁰ La Pologne pieuse et patriote, *Bulletin des Missionnaires de Notre-Dame de La Salette*, roč. 39, č. 450, s. 115.

V době, kdy Francie ještě válčila, se setkáváme s tím, že časopisy přetiskovaly názory episkopátu, které měly pozvedávat morálku katolíků v probíhajícím konfliktu. V případě *Annales* můžeme zmínit obsáhlé vánoční kázání grenobelského biskupa Alexandra Caillota. V tomto textu biskup označil válku za další křížovou výpravu, ve které „*bojujeme, abychom ochránili křesťanskou civilizaci ohrožovanou naším nepřítelem a jeho nedávným spojencem, bolševikem.*“¹²¹ Obě ideologie vnímá jako nepřátelské, nadto ale naznačuje jakousi hierarchii, ve které zdůrazňuje, že bolševismus útočí na náboženství stejně jako na společnost, ale nacismus (nebo rasismus) se zaměřuje konkrétně na vykořenění církve a křesťanství. Můžeme tedy pozorovat, že ve vypjatém momentu rozpoutání války v Evropě agresor ze sousedního státu dokonce začal převyšovat nepřítele katolíků číslo jedna, kterým byl sovětský bolševismus.

Texty zmiňující válečné téma zároveň obsahovaly určité závěry a ponaučení, které si čtenář měl osvojit, podobně, jako při poslechu skutečného kázání. Takový typ sdělení měl dvojí charakter. Na jednu stranu autoři přistupovali k burcující rétorice, ve které nabádali k nutnosti čelit nepříteli a bránit křesťanskou Evropu, na druhou stranu byla situace interpretovaná jako důsledek neukázněnosti lidí před Bohem, která vyžadovala okamžité pokání a uchýlení se k modlitbám. Zajímavým příkladem takových textů je seriál *Chrétien...*¹²² V jednom z dílů s názvem *Křesťane, jsi zodpovědný za válku?* jeden z Misionářů saletinů na jednu stranu čtenáři vysvětloval, že „*tvá válka je křížovou výpravou. [...] tvůj boj je svatý, spravedlivý a nezbytný, a zasloužíš si slávu mučedníka. [...] Neumíráš za víru, ale dáváš svůj život, aby mohli dýchat křesťané celé Evropy.*“ Na druhou stranu upozorňoval na to, že nikdo není bez viny, když psal, že „*Hitler rozpoutal válku kvůli ambicím. Ale ty, nebyl jsi nikdy*

¹²¹ Ténèbres et Lumière: Patience et Confiance!, *Annales de Notre-Dame de La Salette*, leden-únor 1940, roč. 76, č. 1, s. 124.

¹²² česky *Křesťane...* Tento seriál, který vycházel od ledna do června 1940, řešil aktuální dění z pohledu jednotlivce – věřícího. Jeho autor s iniciály J. S., saletin podle zkratky m. s. za jménem, se ve svém podpisu hlásil k tomu, že byl veteránem první světové války a nositelem řádu čestné legie. To dodávalo článkům zvláštní důvěryhodnosti, ve které se poжил pohled katolíka a vojáka.

ambiciózní? Nikdy ses nesnažil vyvyšovat se nad bratry?“ Závěrečná pasáž důrazně apeluje na pokoru a pokání: „Poniž se, můj bratře z Francie. Skloň hlavu před Bohem, abys ji mohl zvednout před světem – před nepřítelem, protože tvé pohnutky jsou spravedlivé, a tvé vítězství jisté.“¹²³ Dokud Francie bojovala, objevovaly se v tisku podobné narážky a ujištění, že je republika v právu bránit se agresorovi, proto měli vojáci odcházet plnit své povinnosti do polí, kde se stavěli na obranu vlastní země a celé Evropy spojené křesťanskou vírou. Stejně tak civilisté v zázemí byli ujišťováni o své důležitosti. Zároveň byli věřící vybízeni k pokání, trpělivosti, modlitbám a důvěře ve francouzské vítězství. Ve vánočním kázání biskupa Caillota dokonce zaznělo jeho přesvědčení o síle Spojenců, kterou hodnotil jako větší než německou.¹²⁴

Psaní o válce poskytuje skrze hodnocení situace vhled do smýšlení redakcí obou periodik. Na první pohled bychom mohli říci, že tak rozmanitý materiál, jako máme pro období před uzavřením příměří Francie s Německem, pro další část konfliktu časopisy neposkytují. Skutečně, od letních čísel z roku 1940 se vyznění časopisů v určitém ohledu proměnilo. Je pochopitelné, že například kritika Hitlera a německé agresivity utichla. Nedá se ale říci, že by analyzované časopisy zcela změnily tvář. I přes to, že téma války doposud zabíralo na jejich stránkách významné místo, značná část článků se věnovala čistě náboženským tématům. Na tento typ odpolitizovaných teologických a moralizujících článků pak periodika navázala. Nicméně i nadále si uchovala důležitou výpovědní hodnotu, ať už tím, o čem psala, nebo právě tím, o čem nepsala.

Zajímavou otázkou je, jak se *Bulletin* postavil k zániku republiky a nastolení vichystického státu. Toto téma totiž na jeho stránkách téměř nefiguruje. Události léta 1940 tento časopis nezachycuje vůbec, a navíc v jeho periodicitě došlo k narušení tak, že čísla z července, srpna a září vyšla spojená v jedno. Jako úvodník k tomuto trojčíslu použila redakce text kázání Pia XII. z 2. června téhož roku, proneseného k příležitosti svátku svaté Evženie. Úvodník nese

¹²³ Chrétien, es-tu responsable de la guerre?, *Bulletin des Missionnaires de Notre-Dame de La Salette*, leden 1940, roč. 39, č. 446, s. 18-19.

¹²⁴ Ténèbres et Lumière: Patience et Confiance!, *Annales de Notre-Dame de La Salette*, leden-únor 1940, roč. 76, č. 1, s. 124.

název *Vision d'horreur*, Hrozivé vidění, a papež v něm líčí Evropu zničenou konfliktem, na závěr kázání pak vybízí věřící k zachování víry a naděje.¹²⁵ Ve zbytku čísla se dočteme o válce, ale nikoli již z pohledu politiky. O porážce Francie a genezi nového režimu stránky tohoto čísla také neinformují.

V říjnovém čísle se konečně setkáváme s osobností maršála Pétaina, ale celkem překvapivým způsobem. Na první stránku redakce umístila titulky „Autorita, Oběť, Pokání“ a pod něj, pod fragment známé věty ze zjevení Panny Marie v La Salette „Jestli se můj lid nebude chtít podříditi...“¹²⁶ odcitovala tři úryvky z Pétainových projevů z června a července 1940. Prvním z nich byl slavný výrok: „...*duch zábavy zvítězil nad duchem oběti. Požadovali jsme víc, než jsme si zasloužili.*“, kterému se dostávalo v církvi všeobecného pozitivního ohlasu. V dalším úryvku zazněla v podstatě stejná kritika životního stylu: „*Duch zábavy zničil to, co duch oběti vybudoval.*“ Posledním citátem se dostáváme k charakteru nového režimu, Pétain v něm tvrdí: „*Francie nenalezne své ztracené síly, dokud nebude následovat jednoduchá pravidla [...] Vybudujeme organizovanou Francii, ve které je disciplína podřízena a odpovídá autoritě vůdčích osobností, ve spravedlnosti pro všechny.*“¹²⁷ Na další stránce tento výčet citátů pokračuje myšlenkami předních vichystických politiků, jako byl Philippe Henriot, jeden z předních představitelů kolaborace s Německem, nebo Marcel Peyrouton, ministr vnitra v první vichystické vládě.

Ve všech textech je nějakým způsobem akcentováno nastolení nového řádu ruku v ruce s kritikou předešlých nepořádků a uvolněných mravů. Ze všech úryvků je patrný důraz na disciplínu, pokoru, sebeobětování a neúnavnou práci pro vlast. Podobné komentáře propagující doktrínu Národní revoluce se setkávaly v církvi s kladným přijetím, protože používaly vesměs stejný jazyk jako církev. V případě *Bulletinu* je však zarážející, že v úvodním „článku“ v podstatě nezazněl žádný vlastní komentář redaktorů k myšlenkám

¹²⁵ *Vision d'horreur*, *Bulletin des Missionnaires de La Salette*, červenec-srpen-září 1940, roč. 39, č. 452, s. 149-150.

¹²⁶ V originále *Si mon peuple ne veut pas se soumettre...*, věta, jíž Panna Marie hrozila lidem, že pokud se nenavrátní k řádnému křesťanskému životu, stihne je trest.

¹²⁷ *Autorité, Sacrifice, Pénitence*, *Bulletin des Missionnaires de Notre-Dame de La Salette*, říjen 1940, roč. 39, č. 453, s. 173-174.

francouzských politiků. Následující článek, převzatý z rok starého čísla Růžencové revue (*Revue du Rosaire*) se věnuje úvahám o všudypřítomnosti Panny Marie a dalším aspektům jejího kultu. Na uvedené myšlenky Pétaina a jeho okolí nereaguje ani v nejmenším. V knize *Les catholiques français sous l'Occupation* Jacques Duquesne zmiňuje, že v prosinci 1940 vichystická informační služba nařídila všem novinám zařadit mezi ostatní články i texty vyjadřující se ve prospěch nového režimu,¹²⁸ což nás může vést k myšlence, že k něčemu podobnému se *Bulletin* z nejasných důvodů uchýlil už v říjnu 1940 zveřejněním citátů Pétaina a několika jeho spolupracovníků.

V dalších číslech *Bulletinu* i *Annales* téma nového režimu figurovalo i nadále dosti vzácně, což nebývalo trendem u ostatních periodik. Claude Langlois v analýze diecézních týdeníků *Semaines religieuses* poukazuje na pravý opak, totiž že se klérus se vznikem Vichy začal k politice vyjadřovat, což během třetí republiky nebylo zvykem.¹²⁹ Pokud budeme sledovat odděleně názory na personální rovinu státu v čele s Pétainem od vnímání jeho ideologické stránky, můžeme říci, že mnohem častěji docházelo k prosakování myšlenek doktríny Národní revoluce než konkrétně k projevům sympatií vůči maršálu Pétainovi.

Z celkového materiálu, který máme k dispozici, se například pouze jednou setkáváme s tím, že časopis uveřejnil Pétainův portrét, přitom fotografie se v obou periodicích vyskytují. Snímek doplňoval kronikové záznamy misionářské školy Saint-François-Xavier v La Tronche u Grenoble, které zmiňovaly jako jednu z událostí Pétainovu návštěvu. Při této příležitosti studenti maršála osobně viděli a „z plna hrdla, křičeli s davem, [jejich] lásku a oddanost, v ten úžasný den jeho návštěvy v Grenoble a La Tronche.“¹³⁰ Další podobná zmínka zazněla o rok později v *Annales* z května-června 1942. V rubrice *Chronique du sanctuaire* se dočteme o návštěvě vojáků propuštěných z německého zajetí, kteří se přišli poklonit Panně Marii z La Salette na místo

¹²⁸ DUQUESNE, s. 89. Renée Bédarida zmiňuje dokonce už měsíc listopad 1940. BÉDARIDA, s. 54.

¹²⁹ LANGLOIS, Le régime de Vichy et le clergé..., zde 751.

¹³⁰ Les Jeunes à l'Ecole des Missions de La Tronche, *Bulletin des Missionnaires de Notre-Dame de La Salette*, květen 1941, roč. 40, č. 460, s. 116.

jejího zjevení. *Annales* líčí, jaké pozdvižení vojáci způsobili u ostatních poutníků, a následně cituje působivý spontánní proslov jejich důstojníka o tom, že v zajetí měl s vojáky „čas dlouze přemítat, a jejich rozvahy z nich udělali nové muže, výhradně a zarputile se zamýšlející nad budoucností Francie, [muže] odhodlané zformovat nezdolatelou hradbu za maršálem, aby tato Francie mohla znovu vystoupat...“¹³¹ Za zmínku ještě stojí text kázání biskupa Caillota proneseného 2. srpna 1942 na hoře La Salette při příležitosti poutě členů *Action catholique dauphinoise*.¹³² Caillot v něm výslovně připomněl loajalitu katolíků vůči vichystickému státu oficiálně deklarovanou francouzským episkopátem z července 1941.¹³³ Až na tento text a další zmínky, publikované izolovaně od vlastních textů redakce, se o vichystickém režimu či jeho vůdci na stránkách *Bulletinu* nebo *Annales* nedočteme, toto téma rozhodně nebylo častým předmětem článků.

Jak již bylo naznačeno, doktrína Národní revoluce se do textů *Annales* i *Bulletinu* dostávala mnohem častěji. Tento ideologický směr odpovídal tradiční rétorice církve, což můžeme vidět například na vánočním poselství Pia XII. z 24. prosince 1942. Jeden z odstavců, citovaný *Annales*, začíná slovy: „Úkolem nynější hodiny není naříkat, ale jednat. Nenaříkejme, nad tím, co je, nebo bylo, ale znovu budujme to, co povstane a musí povstat pro dobro společnosti.“¹³⁴ Výzvy tohoto typu se objevovaly ve francouzském katolickém prostředí přirozeně po celou dobu války i vichystického státu, jako součást širších úvah o aktuální situaci Francie a o nutnosti duchovního povznesení země. Pouze vzácně byly navázány konkrétně na vichystickou realitu. V takových úvahách měla své místo mariánská zbožnost.

¹³¹ La voix des prisonniers, Chronique du sanctuaire, *Annales de Notre-Dame de La Salette*, květen-červen 1942, roč. 79, č. 1, s. 15-16.

¹³² *Action catholique dauphinoise* představovala sdružení inspirované ideou Katolické akce na regionální bázi již neexistující francouzské provincie Dauphiné. Jejím zakladatelem byl právě grenobelský biskup Alexander Caillot. L'Evêque de la Salette: Jubilé Episcopal de S. Excellence Mgr Caillot, *Annales de Notre-Dame de La Salette*, květen-červen 1942, roč. 79, č. 1, s. 2-9.

¹³³ L'Allocution de Monseigneur au Pèlerinage de l'A.C.D. à N.D. de la Salette (dimanche 2 août), *Annales de Notre-Dame de La Salette*, červenec-srpen 1942, roč. 79, roč. 2, s. 21-25.

¹³⁴ Appels de Rome: Aux catholiques du monde entier, *Annales de Notre-Dame de La Salette*, červenec-srpen 1944, roč. 81, č. 2, s. 45.

Mariánská úcta přirozeně představovala nosnou konstrukci obou lasalettských časopisů. Zasahovala do naprosté většiny publikovaných textů, i když nepředstavovala jejich hlavní námět. Na Pannu Marii a její význam se autoři odkazovali téměř vždy. Pro nás jsou důležité především momenty, kdy se Panna Maria objevovala v souvislosti s dobovým kontextem.

S počátkem druhé světové války můžeme ve francouzské společnosti pozorovat vzestup projevů zbožnosti k Panně Marii. Podobně, jako v roce 1914, i nyní zažívalo zázemí vlnu náboženského zapálení, směřovaného zejména k Matce Boží. Právě ona, ochránkyně francouzského národa, stála v čele dalších několika národních patronů jako byla svatá Johanka z Arku nebo svatá Jenovéfa, patronka Paříže, která zahнала Attilovi nájezdníky.¹³⁵ Tento fenomén je sledovatelný na stránkách zkoumaných periodik v nejrůznějších podobách. Například v rubrikách čtenářských vzkazů a darů se v hojné míře začalo objevovat téma mobilizace. Prosby k Panně Marii Lasalettské o uzdravení či napravení hříchů vystřídaly modlitby za bezpečí odvedených synů a manželů či za vítězství Francie. S postupujícím takzvaným exodem, kdy obyvatelé prchali před německou armádou na jih, se prosby týkaly i ochrany vyhnaných lidí. Podobně i ve vlastních článcích lasalettských pisatelů zaznívaly představy a přání podobná těmto: „*At' nám dá brzy Matka Boží vítězství a mír! At' ochraňuje každého z vás, kdo se nalézáte v nebezpečí...*“,¹³⁶ nebo: „*Svatá Panno Marie, pomoz našim bratrům, našim dětem, které jdou vstříc nové válce [...] at' brzy přinesou plné náruče vavřínových listů.*“¹³⁷ Německá agrese proti Polsku a zejména pak proti Francii vyvolala mezi francouzskými katolíky okamžitou reakci, která vynesla do popředí Pannu Marii jako ochránkyni národa a vztáhla k ní modlitby za ochranu a vítězství Francouzů.

Silný mariánský moment byl přítomen i v interpretaci války a jejích příčin. Lasalettská periodika začala zdůrazňovat obsah zjevení z roku 1846, ve

¹³⁵ BÉDARIDA, s. 24-25.

¹³⁶ Lettre du R. P. Provincial, *Bulletin des Missionnaires de Notre-Dame de La Salette*, leden 1940, roč. 39, č. 446, s. 2.

¹³⁷ Au secours du nouvel an!, *Bulletin des Missionnaires de Notre-Dame de La Salette*, leden 1940, roč. 39, č. 446, s. 1.

kterém Panna Maria prostřednictvím dvou prostých dětí varovala lidstvo před neštěstím. Často byly citovány úryvky Mariina sdělení, kterými začíná například úvodní článek březno-dubnového čísla *Annales* z roku 1940 s názvem Hodina katechismu na La Salette: „*Jestli se můj lid nechce podřít, jsem nucena nechat dopadnout ruku mého Syna... Jestli chci, aby vás můj Syn neopouštěl, jsem nucena se k němu modlit bez přestání... Jestli se úroda kazí, není to než chyba vás všech!*“¹³⁸ Jedná se o zásadní obrazy naznačené během zjevení na hoře u La Salette. Současná válka se podle výkladu autorů časopisu stala trestem, před kterým Maria varovala. Odklon od víry a chování společnosti, které vzbudilo dojem, „*jako by Bůh mohl být zcela legitimně a beztrestně odložen do šrotu*“¹³⁹ vyprovokovaly boží trest. Válka byla tedy vnímána jako lekce, kterou Bůh Francouzům musel udělit, protože se od něho odvrátili.

Po ustanovení nového režimu došlo v tomto vidění situace k určitým obsahovým posunům, i když podstata zůstala stejná. Za zmínění stojí hlavně změna postoje k předchozímu politickému vývoji, naznačená na stránkách obou časopisů. Vztah lasalettských autorů ke třetí republice, která byla ideology Národní revoluce označována za příčinu úpadku Francie, nebyl ještě na jaře 1940 negativní. Můžeme říci, že lasalettská komunita patřila mezi katolíky důvěřující v prohlubování spolupráce církve s republikánským režimem v rámci druhého *ralliement* probíhajícího od poloviny 20. let 20. století. Například v závěru výše zmiňovaného článku zaznívá srovnání se situací, ve které se církev nacházela za první světové války, a ta je hodnocená jako méně příznivá: „*Není třeba se obávat, že v den vítězství předseda vlády odmítne vstoupit do Notre-Dame, aby vyslechl Te Deum a vzdání díky, jako tomu bylo v momentě znatelných stop odluky; dnes se tribuna parlamentu rozeznívá „svobodnými projevy úcty“ papeži. Když porovnáme situaci Benedikta XV. na vrcholu války, v roce 1917, se situací Pia XII. na počátku současného roku 1939-40, jaká změna ve prospěch církve!*“¹⁴⁰

¹³⁸ Leçon de Catéchisme à La Salette, *Annales de Notre-Dame de La Salette*, březen-duben 1940, roč. 76, č. 6, s. 154.

¹³⁹ Tamtéž.

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 160.

Podle lasalettských autorů situace církve ve Francii na sklonku třetí republiky nebyla nepříznivá. Dá se tedy vyvozovat, že podle jejich výkladu obsahu zjevení pochybení, před kterým Maria lidi varovala, a které způsobilo válku, nespočívalo konkrétně ve sžívání se s moderními myšlenkami republikanismu, ale jednoduše v oddalování se ukázněnému náboženskému životu. Po uzavření příměří a vzniku vichystického státu periodika nepřestala pracovat s vizí národa, který neuposlechl výtek jeho patronky Panny Marie. Nicméně můžeme konstatovat, že od léta 1940 redakce periodik začaly omezovat vlastní komentáře na toto téma. Prostor vyjadřující se k aktuální situaci přenechaly povětšinou přebíraným projevům, článkům a kázáním.

Motiv Božího trestu se tedy v časopisech objevoval i po kapitulaci, dokonce se prohloubila jeho závažnost, protože nabyl podoby vojenské porážky. Prohra Francie představovala z katolického pohledu onen úder božské paže Ježíše Krista, kterou už Panna Maria nebyla schopna zadržet. Určitý posun zaznamenáváme v tom, že interpretace příčin nabyla konkrétnější podoby, protože vedle odklonu od víry se setkáváme s kritikou ztráty respektu vůči církevnímu a státnímu pořádku předchozího režimu, který byl toho logickým vyústěním: „...vítr vzpoury, který od roku 1864 dul v naší zemi, vzpoury proti božské autoritě, následně proti autoritě náboženské, která ji zastupuje, a poté proti autoritě rodiny, a v logickém důsledku proti civilní autoritě. [...] Víme, do jaké zničující situace nás tato neposlušnost uvrhla. Nicméně Panna Maria Lasalettská se za nás nepřestává přimlouvat [...] a zapřísahává své děti, aby uznali, že hlavním úkolem každého člověka je sloužit nejprve Bohu. To službou Bohu nejefektivněji přispějeme k povznesení naší země.“¹⁴¹ Takto aktuální situaci podal článek převzatý z časopisu *République du Sud-Est* v komentáři ke krátkému kázání jednoho z kaplanů na La Salette při příležitosti výročí zjevení Panny Marie 19. září 1940. Z kontextu článku není jednoznačné, proč se autor odkazuje na rok 1864. Můžeme se domnívat, že se jedná o narážku na schválení zákona, který ve druhém francouzském císařství mimo jiné legalizoval

¹⁴¹ Echos du 94^e Anniversaire de l'Apparition: Sur la montagne de La Salette, *Bulletin des Missionnaires de Notre-Dame de La Salette*, listopad 1940, roč. 39, č. 454, s. 206-207.

stávky.¹⁴² Obecně řečeno, mezi jarem a podzimem 1940 došlo k tomu, že se vzhledem ke změně režimu v lasalettských periodicích začal objevovat určitý vyhraněný, původně opomíjený typ katolického názoru na předchozí politický vývoj.

Rétorika spojená s konceptem božího trestu pro Francii do sebe vedle kritiky třetí republiky pojímala i další odkazy na doktrínu Národní revoluce, čehož využíval v proslovech zejména episkopát. Můžeme zmínit kázání grenobelského pomocného biskupa Jean-Marie Vittoze na La Salette 2. srpna 1942, jehož parafrázi publikovaly *Annales* ve znění převzatém opět z časopisu *République du Sud-Est*: „*Msgr. Vittoz hovořil k poutníkům o Vzkazu, který Panna předala dvěma Vidoucím z La Salette. Nedávají snad současné okolnosti tomuto Vzkazu zvláštní aktuálnost a není opovrhování Božím zákonem příčinou zla, jež se nám děje? Svatá Panna, ve své mateřské dobrotě, nás chtěla ušetřit ohromného utrpení, které jsme si zasloužili. Přišla nás varovat, ale my jsme jejích varování nedbali. Bylo třeba nyníjších tvrdých zkoušek, abychom pochopili velikost našich chyb. Neštěstí bude trvat, dokud zmatky, za které jsme zodpovědní, nebudou napraveny. Snažme se napravit každý, jak nejlépe dokážeme, i když jsme nebyli vinni [...] našimi modlitbami, naším hlubokým křesťanským životem, štědrými obětmi přispět k povznesení Francie.*“¹⁴³

V podobném duchu pokračovala většina episkopátu i v době, kdy režim ztrácel masovou podporu. V říjnu 1943 vydalo Shromáždění kardinálů a arcibiskupů další deklaraci, ve které zdůrazňovalo legitimitu režimu a nutnost sjednotit se v jeho podpoře. Biskupové se takto snažili předcházet názorovému štěpení v řadách kléru i věřících, které se od počátku roku 1943 prohlubovalo.¹⁴⁴ V časopisech z La Salette se tento typ názorů objevoval s odkazem na Mariino varování z roku 1846. Když domyslíme celý problém do extrému, Panna Maria v interpretaci episkopátu v podstatě mohla být vnímána jako ten, kdo po

¹⁴² Ollivierův zákon, *la Loi Ollivier*, schválen v květnu 1864, nahradil Le Chapelierův zákon z června 1791.

¹⁴³ Chronique du Sanctuaire: 2 Août, *Annales de Notre-Dame de La Salette*, září-říjen 1942, roč. 79, č. 3, s. 43.

¹⁴⁴ DUQUESNE, s. 358-359.

francouzském lidu požadoval zavedení doktríny Národní revoluce do praxe, zejména šlo-li o poslušnost autoritám (ať už božským nebo pozemským), spořádaný život a neúnavnou práci pro pozvednutí Francie. Jak již bylo řečeno, obě periodika texty obsahující tento typ výkladu sama neprodukovala, ale přejímala je odjinud.

Autorské texty obou periodik se od léta 1940 zabývaly spíše odpolitizovanými tématy. Z toho můžeme usuzovat, že buď lasalettští autoři přestali politická témata považovat za důležitá, což se zdá být vzhledem k předchozímu vyznění některých zejména protihitlerovských článků nepravděpodobné, nebo se k nim nechtěli dále vyjadřovat, protože to pořádně nebylo možné kvůli cenzuře. Když porovnáme lasalettské časopisy s tím, co psaly *Semaines religieuses*, toto odpolitizování témat v případě La Salette působí jako výjimka. Členové episkopátu i řadového kléru se prostřednictvím diecézních týdeníků vyjadřovali k rozličným politickým otázkám. Své místo v nich zaujímal osobnost maršála Pétaina i doktrína Národní revoluce. Nebylo výjimkou, že se episkopát negativně vymezoval vůči třetí republice, a její *nízké a destruktivní demagogii*.¹⁴⁵ Vlastní články lasalettských periodik jejich tvůrci zaměřovali na duchovní témata a záležitosti každodenního života lasalettské komunity. Pomocí těchto textů se dostáváme k dalším důležitým rysům mariánského kultu v podání lasalettské komunity.

Řadoví kněží a laici v prostředí La Salette psali o válce především jako o utrpení. Tento pohled byl velice silně přítomen vedle teorie o zaslouženém božím trestu, a v některých člancích figuroval jako určující. Nad útrapy lidí zmiňované jako samozřejmost vycházející z válečné situace však autoři kladli ještě závažnější formu bolesti, a tou je utrpení Panny Marie. Mystérium mariánských bolestí představuje stále diskutované teologické téma, samotnému zjevení na La Salette z pohledu teologie se obě periodika věnovala

¹⁴⁵ LANGLOIS, Le régime de Vichy et le clergé..., s. 761.

podrobně. Pro účely této práce však postačí, když postihneme hlavní rysy názoru, který šířily *Annales* i *Bulletin*.¹⁴⁶

Důležitým znakem je, že bolest Matky Boží, jakkoli byla reálná nebo symbolická, měla dvě příčiny, které spolu úzce souvisí. Prvotním utrpením bylo ukřižování jejího syna Ježíše Krista, který se obětoval, aby vykoupil hříchy celého lidstva. Nadto autoři z okruhu La Salette zdůrazňovali další bolest, tu, kterou Maria cítila kvůli lidem samotným, jež považovala také za své děti. Lidská neposlušnost a nedodržování božího zákona prohlubovaly Mariin zármutek z Ježíšovy smrti, která byla tímto zneuctívána, zároveň však Maria trpěla tím, že viděla lidstvo v jeho válečných útrapách. Například výše zmiňovaný článek Hrozné vidění z léta 1940 citující papežovo líčení Evropy zničené válkou začíná slovy „*Jestli 19. září 1846 Panna ronila horoucí slzy na La Salette, tak proto, že měla před očima tento obraz, který vymaloval Nejvyšší Pontifik při příležitosti svátku svaté Evženie...*“¹⁴⁷ Výstižně tuto dvojí bolest popisuje článek, který v říjnovém *Bulletinu* z roku 1940 následuje po úvodním textu složeném z výroků Pétaina a dalších osobností. Jeho hlavní myšlenkou, jak již bylo zmíněno, je všudypřítomnost Mariina pohledu v životě věřících: „*Jako Matka nás Maria sleduje z nebeských výšin, ne jako náhodný cizí člověk... [...] A co je horší pro Matku než trpět kvůli vlastním dětem, jejich vinou? Ne jenom kvůli tomu, že jsou nešťastné, ale protože jsou netečné, líné, lakomé nebo zlé, protože vás [Pannu Marii] odmítají zvat jejich Matkou, protože s vámi zacházejí jako s cizincem, s žebračkou, s vámi, která jste pro ně tolik plakala a která je tolik milujete!*“¹⁴⁸

Dá se říci, že důraz na bolestnou stránku Marie využívali lasalettští autoři k mobilizaci svědomí věřících. Hlavním úkolem francouzského národa podle

¹⁴⁶ Na téma Mariina utrpení, jeho původu a teologického smyslu v souvislosti s lasalettským zjevením vznikl například pětidílný seriál v *Annales de Notre-Dame de La Salette*. Le Sens des Larmes et de l'état d'affliction de la Belle Dame qui apparut à La Salette, *Annales de Notre-Dame de La Salette*, květen-červen 1943 – leden-únor 1944.

¹⁴⁷ Vision d'horreur, *Bulletin des Missionnaires de La Salette*, červenec-srpen-září 1940, roč. 39, č. 452, s. 149.

¹⁴⁸ Celle qui toujours nous suit d'un regard d'amour, *Bulletin des Missionnaires de Notre-Dame de La Salette*, říjen 1940, roč. 39, č. 453, s. 176.

nich bylo utišit žal Matky Boží. Tento motiv mariánské úcty získal na síle s porážkou Francie, protože bojovná motivační rétorika kléru utichla. Komunita spojená s La Salette si uvědomovala důležitost, kterou v plnění tohoto úkolu měla. V březno-dubnovém čísle *Annales* z roku 1940 najdeme rozhodné prohlášení udržet život poutního místa v chodu i přes válečné nesnáze, „aby byla zajištěna kolem plačící Panny Marie křížová výprava horoucích proseb.“¹⁴⁹ Lasalettská periodika vždy připomínala svým čtenářům různé zásady katolického života. Jednou z nich byla úcta k mariánským svátkům a nutnost upevnit oddanost Panně Marii účastí na poutích, umožňovala-li něco takového válka, protože utišení žalu Matky Boží mělo být pro křesťana důležitějším tématem než řešení proměnlivých pozemských záležitostí.

Po celou dobu konfliktu se pak na stránkách obou časopisů objevovaly zprávy z poutí na horu u La Salette, které zejména při příležitosti svátku Nanebevzetí 15. srpna a zjevení Panny Marie na La Salette 19. září zaznamenávaly úctyhodnou účast. Z *Annales* máme k dispozici kronikářské záznamy popisující logistické komplikace během hlavních svátků způsobené nedostatkem míst pro všechny příchozí poutníky. Konkrétní číslo uvádí kronika chrámu v případě srpna 1943, kdy se pro svátek Nanebevzetí na poutním místě shromáždilo 1200 poutníků, což způsobilo ubytovací kolaps, vzhledem k tomu, že poutnická ubytovna disponovala 750 lůžky. Poutníci tak spali i na lavicích v kostele a na zemi v jiných prostorách.¹⁵⁰ Během války se nesetkáme s tím, že by si autoři periodik stěžovali na nízkou účast poutníků, ačkoli by vzhledem k válečným poměrům a rozdělené Francii byl úbytek návštěvníků pochopitelný. V několika případech došlo k přerušení vlakového spojení do nejbližšího města, zejména v roce 1944 v důsledku osvobozování, nicméně místní správci hodnotili pozitivně i fakt, že stále úctyhodný počet věřících

¹⁴⁹ Aux pèlerins de 1940, *Annales de Notre-Dame de La Salette*, březen-duben 1940, roč. 76, č. 6, s. 163.

¹⁵⁰ Chronique du sanctuaire, *Annales de Notre-Dame de La Salette*, listopad-prosinec 1943, roč. 80, č. 4, s. 65.

přicházel pěšky.¹⁵¹ Důkazem ruchu v La Salette v letních měsících je i národnostní složení poutníků. Většinu tvořili samozřejmě Francouzi z blízkých regionů, už kvůli tomu, že pro ně bylo nejjednodušší se na horu dostat. Nicméně ani poutníci ze zahraničí nebývali výjimkou, i když se jejich počet s počátkem války znatelně snížil. Například v létě 1943 poutní místo přivítalo poutnické výpravy Španělů, Švýcarů, Belgičanů, Italů, Poláků i Čechů a dalších.¹⁵² Zprávy o poutích a oslavách tvořily v době války významnou část obsahu *Annales* i *Bulletinu*. V obou časopisech se dozvídáme o průběhu poutí přímo na hoře u La Salette, ale zároveň i o dalších oslavách s lasalettskou tematikou v různých koutech Francie. Kultu Panny Marie z La Salette tak dělala obě periodika svým způsobem reklamu, která pomáhala saletinům a do ledna 1943 i dočasným správcům poutního místa v šíření mariánské úcty, jejímž prostřednictvím měl být znovu nastolen božský řád a utišena Panna Maria ve svém žalu.

Za zmínku na závěr stojí to, jakým způsobem se katoličtí autoři stavili k národní otázce. Stránky lasalettských periodik často zmiňují francouzskými katolíky všeobecně přijímaný pohled na Francii jako na nejvýznamnější tradičně katolickou mocnost. S tímto konceptem autoři operovali velice často, a v době války i příměří zdůrazňovali jeho obsah v souvislosti s úkolem utěšení bolesti Panny Marie. Francouzi se měli návratem k ukázněnému životu ve víře vrátit ke své přirozenosti, od které je odvedla moderní doba. V úvodníku *Annales* z léta 1942 například zaznívá: „*Církev se, v průběhu staletí, nikdy nepřestala zajímat o osud Francie. Z druhé strany, Francie, navzdory svým náladovým výkyvům a změnám směřování, nikdy nezapomněla na svůj titul Prvorozené dcery Církve.*“¹⁵³ Období sílícího antiklerikalismu bylo vysvětlováno jako éra nepřirozenosti, které se ale nikdy nepodařilo vykořenit katolickou podstatu Francie pramenící z Chlodvíkova křtu v 5. století. Z tohoto

¹⁵¹ Průměrně 40-50 poutníků denně, několik stovek o nedělích. *Chronique du pèlerinage, Annales de Notre-Dame de La Salette*, září-prosinec 1944, roč. 81, č.3, s. 63.

¹⁵² *Chronique du Pèlerinage, Annales de Notre-Dame de La Salette*, září-říjen 1943, roč. 80, č. 3, s. 38.

¹⁵³ *L'allocution de Monseigneur au pèlerinage de l'A.C.D. à N.-D. de La Salette*, červenec-srpen 1942, roč. 79, č. 2, s. 21.

výsadního vztahu Francie a Církve vychází i představa zvláštního postavení Francouzů v očích Panny Marie. Jak se dočteme na stránkách *Bulletinu*, Matka Boží si vybrala francouzský národ, „a k němu nejprve promluvila jako ke svému preferovanému lidu, který kráčí v čele, který je potřeba jako první varovat, když kráčí po špatné cestě a špatným směrem.“¹⁵⁴ V tomto duchu se od 30. let 19. století ve Francii úspěšně rozvíjela mariánská úcta, podporovaná řadou zasvěcení a nových svátků.

Jedním dechem saletini dodávali, že „...jestli se Matka Boží obrátila napřed k tobě [křesťanovi z Francie] než ke všem ostatním, ve tvém jazyce a na tvé půdě, nezapomeň nicméně, že svůj poslední a naléhavý pohled směřovala k Římu, a tím ti dala svrchovaný příkaz: hleď k Římu!“¹⁵⁵ Zdůrazňování výsadního postavení Vatikánu se v lasalettském tisku objevovalo během celé války. Silnou návaznost na Svatý stolec demonstrovalo také časté publikování papežových projevů. Papež vystupoval jako nezpochybnitelná autorita, ke které by se měli obracet všichni věřící. Zdůrazňována je jeho podpora mariánského kultu. Například 8. prosince 1942 zasvětil celé lidstvo Neposkvrněnému Srdci Panny Marie, čímž povzbudil poutnický ruch v mariánských svatyních.¹⁵⁶

Při celkovém hodnocení časopisů *Annales de Notre-Dame de La Salette* a *Bulletin des Missionnaires de Notre-Dame de La Salette* docházím k závěru, že o lasalettské komunitě bychom stěží mohli mluvit jako o prostředí katolíků otevřeně podporujících nový režim spravovaný z Vichy. Obě periodika by se dala zařadit spíše k jakési neutrální publikační zóně, která se od léta 1940 přestala vyjadřovat k politickým tématům a svou pozornost zaměřila na každodenní činnost lasalettské komunity kněží a věroučné, úvahové texty. Na stránkách *Annales* ani *Bulletinu* nenajdeme jedinou zmínku o italské okupaci regionu probíhající od 11. listopadu 1942. O německé okupaci celé svobodné zóny zahájené v září 1943 se dočteme na stránkách *Annales* a *Bulletinu* až po

¹⁵⁴ Chrétien... Veux-tu une paix chrétienne?, *Bulletin des Missionnaires de Notre-Dame de La Salette*, březen 1940, roč. 39, č. 448, s. 66.

¹⁵⁵ Tamtéž.

¹⁵⁶ Chronique du Pèlerinage, *Annales de Notre-Dame de La Salette*, červenec-srpen 1943, roč. 80, č. 2, s. 23.

osvobození území. Například chrámová kronika popisuje pout' obyvatel z farnosti La Salette. Ti přišli Panně Marii poděkovat za to, že je ochránila před rozsáhlými represemi, které plánovali Němci ve snaze likvidovat odboj.¹⁵⁷ Důležitým faktem je, že dění při poutním místě zůstávalo v neutrálním vztahu k novému režimu. Ani jeden z časopisů neinformuje o návštěvách představitelů států na La Salette nebo o poutích propagandistické povahy. I z toho pohledu byl chrám v La Salette od státu izolován.

Netečnost vůči vichystickému režimu i celkem malý odraz doktríny Národní revoluce (jakkoli byla podobná tomu, co katolíci po společnosti požadovali) v textech nás ještě nemůže vést k opačnému tvrzení, totiž že by lasalettská komunita autorů podporovala odbojové hnutí. Ani při vědomé snaze čtení mezi řádky neodhalíme žádná sdělení, která by tuto myšlenku podporovala, což může být samozřejmě způsobeno nedostatečnou schopností čtenáře dnešní doby taková sdělení rozkrýt. O aktivitách jednotlivců z okruhu La Salette taktéž nemáme žádné zprávy, nicméně například Renée Bédarida uvádí ve své knize o ilegálním katolickém časopise *Témoignage chrétien* (Křesťanské svědectví) jméno Henriho Perrina, jednoho z kaplanů svatyně v La Salette, jako propagátora tohoto časopisu ve městě Vienne.¹⁵⁸ Už sama odlehlost poutního místa v horách v sobě skrývala určitý potenciál. Zejména od roku 1943 nebylo výjimkou, že jednotlivé kláštery poskytovaly útočiště osobám skrývajícím se před režimem. Existuje neověřený názor, že na La Salette se na jaře a v létě 1943 skrýval Robert Schuman.¹⁵⁹

Zároveň při pohledu na zpracování mariánské zbožnosti zjišťujeme, že periodika kladou důraz spíše na čistě subjektivní témata, niterné prožívání mariánské úcty, na vnitřní proměnu věřících, pramenící ze snahy zalíbit se Panně Marii, milující matce lidí. Bolestná tvář Matky Boží tvoří podstatu interpretace zjevení na hoře u La Salette. V textech obou časopisů převažovala

¹⁵⁷ Chronique du Pèlerinage, *Annales de Notre-Dame de La Salette*, září-prosinec 1944, č. 81, č. 3, s. 64-65.

¹⁵⁸ BÉDARIDA, Renée, *Les Armes de l'Esprit: Témoignage chrétien (1941-1944)*, Paris, 1977, s. 83.

¹⁵⁹ Dle tvrzení otce Jeana Sterna, teologa a kněze kongregace Misionářů Matky Boží z La Salette, citováno na základě elektronické korespondence z dubna 2016.

nad momentem Mariina hněvu a varování, který korespondoval s Pétainovou rétorikou označující moderní styl života za jednu z příčin úpadku Francie a vojenské porážky. S touto částí výkladu se ztotožňoval zejména episkopát, a obě periodika o něm informovala spíše zprostředkovaně. V reflexi vichystické reality je tedy patrný rozdíl mezi episkopátem, který se postupně postavil na stranu režimu a otevřeně ho podporoval, o čemž lasalettská periodika informovala cestou uveřejňování biskupských pastýřských listů a kázání, a nižším klérem, který buď vyjádřil okamžitou podporu novému státu,¹⁶⁰ nebo se naopak proti režimu vyhranil tím, že se přesunul k neutrálním vnějším projevům.

¹⁶⁰ Jak demonstruje například Claude Langlois na rozboru obsahu diecézních týdeníků ve článku *Le régime de Vichy et le clergé d'après les „Semaines religieuses“ des diocèses de la zone libre*.

4. Formování slovenského katolicismu od 19. století

V případě Slovenska, stejně jako v případě Francie, je důležité nastínit předchozí vývoj katolicismu ve zkoumaném prostředí, aby mohlo být demonstrováno, v jakých souvislostech se rozvíjel mariánský kult. Slovensko však představuje v tomto období mnohem komplikovanější prostředí, než s jakým se setkáváme ve francouzské části výzkumu. Pro slovenský případ je důležité si uvědomit, že slovenské oblasti v době, kterou se nyní budeme zabývat, nevystupovaly z mezinárodního hlediska samostatně, ale náležely k určitému celku, vůči kterému si musely hledat vlastní stanoviska. Nejprve Slováci tvořili součást rakouského císařství, to se přerodilo v rakousko-uherskou variantu, důležitý obrat pak nastal se vznikem Československé republiky, jejíž součástí se slovenské území stalo v rámci sebeurčování národů po první světové válce. Posledním stupněm v tomto vývoji byl formálně samostatný Slovenský stát během druhé světové války.

Nejasné geografické vymezení slovenské složky komplikovala řada štěpných linií působících uvnitř státních celků, kterých byli Slováci součástí. Slovenská část obyvatel vystupovala ve zkoumaném období jako rurální, silně religiózní složka v opozici k liberalizujícímu a modernizujícímu se státu, nejprve Uhrám, poté Československu. Vedle katolicismu se mezi slovenskou populací prosadili i evangelíci s vlastním silným kulturním hnutím. Slovenský katolický klérus se skládal zejména z řadových duchovních, kteří stáli proti maďarizujícímu episkopátu. Duchovní zároveň v 19. století představovali veškerou slovenskou elitu. Na rozdíl od nacionálně stabilně zformované Francie v případě Slovenska v 19. a na počátku 20. století jsme svědky teprve utváření národního vědomí a vyvazování se slovenského prvku z dosavadních vazeb.

V následující kapitole se pokusím vystihnout hlavní trendy spojené s fungováním a vystupováním slovenské části katolické církve vůči vládnoucímu režimu. Dále bude věnována pozornost rozvoji mariánského kultu ve slovenském prostředí a jeho specifickým s důrazem na poutní místo v Šaštíně. Na tomto místě nezbývá než zmínit nedostatky, kterými prozatím

trpí slovenská historiografie věnující se těmto tématům. Výzkum dějin katolické církve na Slovensku se zabývá výhradně otázkou jejího politického postavení, vztahu ke státu a úlohou církve sehranou v procesu formování slovenského národa. Slovenská katolická církev je brána jako homogenní a téměř primordiální celek, podobně jako slovenský národ, což situaci zkresluje, a nadto znemožňuje proniknutí do vývoje vnitřních poměrů v této instituci. Projevům religiozity obyvatelstva zatím taktéž nebyla věnována přílišná pozornost historiků. Navíc autoři prací o slovenské katolické církvi v 19. století jsou s ní často osobně spjati a málokdo z nich prošel historickým vzděláním. Zpracování těchto témat vyžaduje hlubší výzkum, proto se pro účely této diplomové práce budu držet již zpracované části dějin vývoje slovenské církve.

4.1 Slovenská katolická církev do roku 1939

Slovenská teritoria netvořila ve vymezeném období samostatný stát, dokonce hranice tohoto území nebyla dlouhou dobu přesně vymezena.¹⁶¹ V průběhu 19. a první poloviny 20. století se několikrát proměnil státní celek, ke kterému slovenské oblasti náležely. A i tento státní celek, zejména rakouská monarchie, měnil svůj charakter, což se projevovalo i v přístupu k jednotlivým jeho částem a úrovni jejich autonomie. Proto tedy, když mluvíme o katolické církvi na Slovensku, musíme si být vědomi faktu, že slovenská církev jako taková nebyla jasně vymezena a existovala v rámci katolické církve působící v Rakousku. Specifičtěji můžeme říci, že fungovala jako součást uherské církevní hierarchie a vymezit bychom ji mohli zejména na základě jazyka. V době Rakousko-Uherska se na slovenském území nacházelo pět diecézí: bánsko-bystrická, nitranská, rožňavská a spišská, které podléhaly ostráhomskému arcibiskupství, a diecéze košická, která podléhala arcibiskupství v Egeru, zároveň část slovenského území patřila přímo k ostráhomské arcidiecézi.¹⁶²

¹⁶¹ Hranice Slovenska byly poprvé jasně definovány při vzniku první Československé republiky v letech 1919-1920. KOVÁČ, Dušan, *Dějiny Slovenska*, Praha, 2011, s. 177.

¹⁶² Citováno dle webové databáze: CHENEY, David M., Catholic-Hierarchy.org, dostupné online z: <http://catholic-hierarchy.org/country/sk.html> [cit. dne 20-02-2017]

Pro vývoj katolické církve na Slovensku v 19. století je důležité období josefínského osvícenského absolutismu. Nepředstavuje takový zlom, jako ve francouzském případě revoluční dění započaté rokem 1789, nicméně pro katolickou církev v monarchii znamenalo toto období změnu. Výrazným momentem bylo vyhlášení Tolerančního patentu Josefem II. Postavení církve se proměnilo jednak tím, že další křesťanské formy vyznání režim akceptoval, hlavně ale byla katolická církev připoutána ke státu ve smyslu finanční závislosti a upevnění státního dohledu nad církevními záležitostmi.¹⁶³ Katolicismus zůstal i nadále nejvýznamnějším a státem ochraňovaným náboženstvím, ale možnost křesťanské alternativy představovala pro toto dominantní postavení oslabení.

V první polovině 19. století byl josefínský přístup ke katolické církvi téměř vyvrácen, protože celý koncept osvícenského absolutismu byl zpochybněn propuknutím Velké francouzské revoluce. V Rakousku došlo k oslabování osvícenské legislativy, která z katolické církve dělala svým způsobem státní instituci, jejíž fungování stát zabezpečoval a podporoval. Zejména ve slovenském prostředí si katolická církev uchovávala významné postavení. Rozhodně nenacházela takové odpůrce, jako postupem času mezi českými nebo maďarskými nacionalisty, pro které představovala habsburský vliv uplatňovaný na obyvatelstvo monarchie.¹⁶⁴ Na formování slovenského obyvatelstva rolnického charakteru měl osvícenský vesnický kněz-učitel určující vliv po celé 19. století.¹⁶⁵

Upevnění absolutismu po porážce revolucí v roce 1848 zostřilo proticírkevní cítění zejména v českém nebo maďarském prostředí, kdy se ani maďarskému ani českému národnímu hnutí nepodařilo prosadit změnu uspořádání monarchie ve prospěch jednotlivých národů. Tento fakt povzbudil nárůst antiklerikalismu v nerakouských oblastech monarchie. Část liberálně

¹⁶³ ČIKEŠ, Radovan, *Vzťahy štátu a cirkví na Slovensku*, Bratislava, 2010, s. 17-18.

¹⁶⁴ HOLEC, Roman, Slovenskí katolíci medzi národom a štátom 1848-1918, in IVANTYŠOVÁ, Tatiana (ed), *Národ – cirkev – štát*, Bratislava, 2007, 56-74, zde s. 59.

¹⁶⁵ HOLEC, s. 58.

smýšlející inteligence se od církve začala odvracet, protože názorově narážela zejména na sílící ultramontanismus prosazovaný z Rakouska.¹⁶⁶ S posílením absolutistického režimu se vrátila i katolická církev do pozice pilíře habsburské monarchie, což zároveň znamenalo posílení státního dohledu nad církevními záležitostmi. Konkrétní podobu vztahu církve a státu upravil konkordát uzavřený s Vatikánem v roce 1855. Podle něj mohla církev volně nakládat se svým majetkem podle kanonického práva, nikoli tedy podle světského práva řízeného státem.¹⁶⁷

Padesátá léta 19. století a uzavření konkordátu umožnily vnitřní konsolidaci církve, kterou provázely reformy řeholí, zakládání nových kongregací, obnovování vnitřních pořádků, zakládání katolických spolků a další aktivity,¹⁶⁸ ve kterých církev v Rakousku v podstatě následovala trendy vymezované zejména francouzskou částí katolické církve. V tomto období došlo i k významnému momentu geneze národního cítění. Slovenské duchovenstvo se stalo nositelem a propagátorem formujících se nacionálních myšlenek. Vzhledem k upevňování režimu v duchu neoabsolutismu bylo znemožňováno vyjadřování politických názorů a jejich prosazování v praxi, zejména kvůli omezovanému spolčování a zavedené cenzuře. Katolická církev se tak stala v podstatě jedinou možnou platformou pro prezentování a výměnu politických názorů, o kterých se v jejích kruzích začínalo debatovat už před rokem 1848.¹⁶⁹

Pokud mluvím o slovenském duchovenstvu, mám na mysli zejména nižší klérus působící v městských i venkovských oblastech osvětovým způsobem pod vlivem josefínských myšlenek. Biskupské stolce a vyšší církevní posty byly obsazovány v Uhersku hlavně Maďary a příslušníky dalších národností včetně

¹⁶⁶ BALÍK, Stanislav, FASORA, Lukáš, HANUŠ, Jiří, VLHA, Marek, *Český antiklerikalismus: Zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848-1938*, Praha, 2015, s. 46-47.

¹⁶⁷ ČIKEŠ, s. 18.

¹⁶⁸ HOLEC, s. 60.

¹⁶⁹ PODRIMAVSKÝ, Milan, Súvislosti konfesionalnej otázky a slovenskej politiky v období rokov 1850-1867, in KOHÚTOVÁ, Mária (ed.), *Kresťanstvo v dejinách Slovenska*, Bratislava, 2003, s. 123-134, zde s. 125.

Němců, Rumunů nebo Rusínů.¹⁷⁰ Ti svým působením spíše upevňovali pozici státu, i když postavení maďarského episkopátu se v roce 1848 značně zkomplikovalo. Před jeho jednotlivými členy stálo rozhodnutí, zdali setrvají v podpoře Rakouska, nebo se přikloní na stranu maďarského národního hnutí.¹⁷¹

V souvislosti s absolutistickými padesátými lety a činností katolického duchovenstva musí být zmíněn ještě jeden zcela nový trend, kterým je počátek spolupráce slovenského katolického kléru s evangelickým duchovenstvem. Tyto dvě skupiny spojily své síly v nadkonfesijním dialogu a aktivitách zaměřených na formování a propagování slovenské národní ideologie. Takovými aktivitami bylo zejména zakládání a šíření periodik s národní tematikou zaměřenou hlavně na zdůrazňování významu slovenského jazyka. Poprvé se u katolíků objevil také požadavek na zřízení vlastní církevní provincie, a tedy odpoutání se od maďarské hierarchie.¹⁷² Je tedy podstatné, že slovenská národní otázka se začala otevřeně řešit v církevních kruzích a náboženské prostředí bylo pro její rozvoj nepostradatelné, a to zejména v době, kdy stát církev toleroval, ale nijak významně neprosazoval.

S vyhlášením říjnového diplomu v roce 1860 se František Josef I. zřekl absolutistického vedení státu a národním hnutím tím dal naději na získání větší míry autonomie. Stejně tak i Slováci doufali v rozšíření pravomocí, jenže únorová ústava z následujícího roku slovenské oblasti ponechala pod vládou Uherska. Katolická církev také nadobro ztratila jakékoli výsadní postavení, když v roce 1861 monarchie přijala Protestantský patent. Náboženskou rovnost v císařství završila ústava z roku 1867, ve které byla před zákonem zrovnoprávněna všechna vyznání tehdejšího císařství včetně židovství.¹⁷³ Katolíci s evangelíky tedy pokračovali ve spolupráci a definitivně se zapojili do

¹⁷⁰ HOLEC, s. 61.

¹⁷¹ HOLEC, s. 59.

¹⁷² PODRIMAVSKÝ, s. 124-125.

¹⁷³ BALÍK a kol., s. 47.

politického života jako jedna ze zájmových skupin společnosti snažící se hájit své zájmy politickou cestou.

Vnitřní aktivita slovenské církve a podílení se duchovních na osvětové činnosti je nejvíce patrná na příkladu založení Matice slovenské společnými katolicko-evangelickými silami v roce 1863,¹⁷⁴ nebo založení čistě katolického Spolku svatého Vojtěcha o šest let později.¹⁷⁵ Tato sdružení byla založena zejména jako nakladatelské spolky, v případě Spolku svatého Vojtěcha se dá mluvit i o snaze zpopularizovat a upevňovat katolické smýšlení mezi slovenským obyvatelstvem. Důležité je, že se na poli těchto sdružení debatovalo i o politických tématech, která byla na Slovensku v podstatě úzce spjata s jazykovou nebo náboženskou otázkou.

Pro postavení slovenské církve ve státu byl rozhodující rok 1867 a přijetí prosincové ústavy. Z prvního hlediska byl v podstatě jednostranně vypovězen konkordát z roku 1855, protože v legislativních krocích následujících po vyhlášení prosincové ústavy byla omezena práva církví, a to zejména ve školství a v uzavírání sňatků, což se týkalo církve v Rakousku obecně. Nové zákony a vyhlášky omezující práva církve byly výdobytkem liberálů, panovník v tomto procesu stál na straně katolíků, když vetoval některé z navrhovaných kroků, čímž se symbolicky potvrzovalo sepjetí dynastie a katolické církve.¹⁷⁶ Druhé hledisko vycházelo z vyhlášení rakousko-uherského dualismu, které zásadně proměnilo vyvážení politických sil v Uhersku, což bylo v období sílícího nacionalismu obzvláště citlivým tématem. Přiznání autonomního postavení Pešti mezi Slováky zpochybnilo probíhající pokusy o formování uherského národa zahrnující všechna etnika žijící v Uhersku jako sobě rovná. Maďarský liberalizující element byl posílen, což podpořilo slovenský antagonismus, protože Slovákům nebyla dána stejná práva.¹⁷⁷ Pro situaci slovenské církve ve státu v období po rakousko-uherském vyrovnání je

¹⁷⁴ KOVÁČ, s. 129.

¹⁷⁵ HOLEC, s. 62.

¹⁷⁶ BALÍK a kol., s. 48.

¹⁷⁷ PODRIMAVSKÝ, s. 134.

typická defenzivní pozice. Snaha čelit omezování ze strany liberální salitavské vlády podněcovala slovenský lidový katolicismus, v čemž můžeme vnímat paralelu s francouzským prostředím třetí republiky.

I když katolická církev obecně ve druhé polovině 19. století ideologicky stále většinově tíhla ke konzervativní pravici, ve slovenském případě tvořil katolický klérus spíše výjimku. Již skrze ekumenické aktivity a kontakty s evangelickou církví od 40. let 19. století slovenští katoličtí duchovní hledali vlastní, národnostně motivovanou cestu v politice i společnosti. V období následujícím po vyhlášení dualismu můžeme pozorovat skrze národně osvětové aktivity slovenských kněží i sympatie k myšlenkám občanské společnosti.¹⁷⁸

Význam církve na Slovensku v druhé polovině 19. století klesal velmi málo v porovnání s ostatními částmi monarchie. I přes výzvy politického liberalismu a stále častěji používané antiklerikální argumenty v politice se slovenská část katolické církve nemusela potýkat s tak výrazným poklesem vlivu ve společnosti. Katoličtí duchovní totiž vyplňovali velice slabou vrstvu národních elit. Jejich kulturní aktivity v podobě vydávání a šíření literatury, prosazování výuky slovenštiny ve školách a mnoho dalšího představovaly pouze část toho, v čem byl katolický klérus nepostradatelný. Bývá zdůrazňováno, že se duchovní na Slovensku, ať katoličtí či evangeličtí, zapojovali i do ekonomických aktivit. Nevýznamný počet bank byl veden kleriky, stejně tak v akciových společnostech měli významné podíly duchovní.¹⁷⁹ Zároveň bývá zdůrazňován i vysoký podíl duchovních pocházejících z nižších vrstev obyvatel.

Na sklonku monarchie došlo k dokončení proměny postavení katolické církve z hlavní, původně státní církve na jednu z řady existujících církví podle hesla „svobodná církev ve svobodném státě“. V podobném duchu byly vedeny sekularizační legislativní kroky ve Francii, nicméně v Uhersku nikdy nedošlo

¹⁷⁸ HOLEC, s. 60.

¹⁷⁹ HOLEC, s. 61.

k vyhlášení odluky státu od církví. Od roku 1895 byla v uherských zemích poprvé uzákoněna bezkonfesnost jako jedna z možností náboženské identifikace občanů. Zároveň vešla v platnost povinnost zápisů do státních matrik a povinnost státně uzavíraných sňatků.¹⁸⁰ Katolická církev prošla úplným zrovnoprávněním s ostatními náboženskými skupinami, jako všem uznaným náboženským skupinám i katolickým duchovním stát vyplácel minimální plat.¹⁸¹ Byla tedy plně včleněna do systému církví řízeného a spravovaného státem, nadobro tak ztratila jakoukoli právně zaručovanou výlučnost, o kterou postupně přicházela od Tolerančního patentu Josefa II. Postoj režimu ke katolické církvi bychom mohli shrnout jako dvojaký, protože se proti sobě v této době stavěly dva pohledy. Církev měla fungovat buď jako instituce podporující monarchii, a tedy i vládnoucí dynastii, nebo měla být naopak postavena zcela mimo stát, který by tak nabyt liberální, bezkonfesijní podobu.¹⁸² Na konci 19. století zejména v uherské liberální politice převládl druhý názor.

Konec 19. a počátek 20. století ve směřování katolické církve poznamenala papežská encyklika *Rerum novarum* z května 1891. Na Slovensku, stejně jako ve Francii, pomohla rozproudit sociální aktivity katolíků, ke kterým se zejména episkopát do té doby stavěl s nedůvěrou. Prostřednictvím encykliky se papež nevyjádřil odmítavě k možnosti angažování duchovních v politice, což ovlivnilo zakládání a rozvoj zejména křesťansko-sociálních stran.¹⁸³ Na pozadí negativních kroků režimu vůči církvi došlo k rozvoji systematického působení duchovních mezi dělnictvem a rolnictvem.¹⁸⁴ Církev si uvědomovala ohrožení, které pro ni představovala ideologie socialismu. Vedle sociálních

¹⁸⁰ ČIKEŠ, s. 19.

¹⁸¹ Proces uznávání dalších církví byl uzákoněn již v roce 1874. TRETERA, Rajmund, Postavení církví a náboženských společností v právním řádu České republiky, *Revue pro církevní právo*, roč. 1998, č. 11, dostupné online z: <http://spcp.prf.cuni.cz/11/tzretera.htm> [cit. dne 20-02-2017]

¹⁸² BALÍK a kol., s. 50.

¹⁸³ BALÍK a kol., s. 62

¹⁸⁴ HOLEC, s. 64.

aktivit byly zakládány i levicově orientované politické strany, takže došlo k dělení katolického politického tábora na konzervativní a liberální směr.

Národnostní otázku však ani tyto aktivity nebyly s to překonat. I když v roce 1895 vstoupili katolíci v Uhersku oficiálně do politiky založením Lidové strany Néppárt¹⁸⁵, ve které působili například Andrej Hlinka nebo Jozef Tiso, neznamenal tento počín ukončení národnostních rozporů na poli církve. Na rozdíl od spolupráce slovenských katolíků s evangelíky, vztah slovenského a maďarského katolického kléru se zhoršoval. Šlo zejména o problém vztahu řadových duchovních s episkopátem, který se snažil vycházet státu vstříc, a potíral tak slovenské snahy o prosazení národnostních práv. Slovenští duchovní si museli vybrat mezi loajalitou ke státu a národní identitou. Přičemž loajalita ke státu byla úzce spjata zároveň i s poslušností vůči představenému v rámci církevní hierarchie.¹⁸⁶ Slovenský klérus se snažil řešit tuto situaci prostřednictvím papežské nunciatury ve Vídni, a pak dokonce memorandem předloženým v roce 1901 přímo Svaté stolici, nicméně Vatikán údajně neprojevil ochotu zasáhnout a přimluvit se za národnostní práva slovenských katolíků.¹⁸⁷

V atmosféře utužujícího se maďarizování a všeobecného státního dohledu na veřejné mínění se katolíci nepříliš úspěšně snažili prosadit v politice prostřednictvím strany Néppárt.¹⁸⁸ Slovenští kněží se začali čím dál více stýkat s českými protějšky, zřejmě částečně kvůli pozitivním ohlasům české katolické moderny ve slovenském prostředí¹⁸⁹, ale zejména pak z nutnosti hledat jiného politického partnera, protože Néppárt postupně upustila od programových požadavků řešení národnostních sporů.¹⁹⁰ Proto na počátku 20. století pod vedením Andreje Hlinky vykristalizovala samostatná iniciativa postupně

¹⁸⁵ DANIŠ, Vladimír, K činnosti duchovenstva, svetskej katolíckej a evanjelickej inteligencie pri vzniku slovenského katolíckeho politického hnutia, *Studia Historica Nitriensia*, roč. 12, 2005, s. 69-83, zde s. 74

¹⁸⁶ HOLEC, s. 67-68.

¹⁸⁷ MULÍK, Peter, Politická angažovanosť kňazov na Slovensku v prvej polovici 20. storočia, *Studia Academica Slovaca*, roč. 2000, č. 29, s. 142-157, zde s. 142.

¹⁸⁸ DANIŠ, s. 78-79.

¹⁸⁹ HOLEC, s. 69.

¹⁹⁰ DANIŠ, s. 83.

ústící ve Slovenskou ľudovou stranu, která spojovala sociálně-katolický směr politiky s autonomistickými požadavky Slováků. Její čelní představitelé navazovali spolupráci s českým katolickým prostředím. Slováci využili i možností tohoto prostředí, do kterého uherská vláda nemohla zasahovat, když se v červnu 1913 účastnili oslav 1050. cyrilometodějského výročí na Velehradě. Tato událost byla Slováky využita k otevřené demonstraci národních a náboženských požadavků.¹⁹¹

V souvislosti s propojováním katolických a národních požadavků je důležité si uvědomit, že o objektivní existenci slovenského národa se před první světovou válkou ještě nedá s určitostí mluvit. Jak ukazuje László Vörös na analýze maďarského regionálního tisku z let 1914-1918, bylo pravidlem, že Maďaři vnímali Slováky jako plnohodnotnou složku uherského národa bojující za společnou vlast.¹⁹² Slováci prosazující slovenskou národní myšlenkou byli vnímáni jako „panslavističtí vlastizrádci“.¹⁹³ To, že tento proud mezi Slováky nakonec převáží a dojde ke vzniku Československa, se vyjasnilo až ke konci války.

Konec první světové války a porážka monarchie umožnily vznik nástupnických států. V rámci tohoto procesu ke vzniku samostatné Československé republiky nakonec došlo, čímž se slovenské katolické prostředí dostalo do zcela jiného kontextu. Změna režimu i národa, kterému nově Slováci podléhali, představovala důvody k přehodnocení postojů slovenské katolické církve. Již na sklonku existence monarchie varoval slovenský klérus kardinál slovenského původu Ján Černoch před nebezpečím příliš liberálního, proticírkevního českého prostředí, které se podle něj bude snažit o počestění Slováků.¹⁹⁴ Zřejmě z podobných obav obnovil Hlinka v prosinci 1918 Slovenskou ľudovou stranu, a vznesl požadavky na zformování vlastní církevní provincie a přizpůsobení hranic diecézí novým slovenským hranicím tak, aby

¹⁹¹ HOLEC, s. 71.

¹⁹² VÖRÖS, László, *Analytická historiografia versus národné dejiny: „Národ“ ako sociálna reprezentácia*, Pisa, 2010, s. 125-151.

¹⁹³ Tamtéž, s. 151.

¹⁹⁴ MULÍK, *Politická angažovanosť...*, s. 143.

vznikla svébytná slovenská část katolické církve s vlastním episkopátem, odděleným od maďarského a českého.¹⁹⁵

V euforické atmosféře vzniku nového státu založeného na republikánských základech a demokracii se projevil negativní postoj ke katolické církvi jako k podporovateli monarchie, který byl vlastní zejména liberální části obyvatel. K projevům nenávisti vůči církvi docházelo zejména v Čechách, v Praze bylo symbolickou událostí rozchodu Čechů s rakouským katolicismem například stržení barokního mariánského sloupu na Staroměstském náměstí.¹⁹⁶

Už od počátku politického formulování nového státu se mluvilo o nutnosti provedení odluky od církví,¹⁹⁷ nicméně situaci komplikovalo několik věcí, týkajících se hlavně Slováků. Nejasnost církevních hranic zejména na Slovensku oddalovala možnost zavést odlukový systém jednoduše a rychle. Zásadním důvodem také byla míra a povaha religiozity slovenského obyvatelstva, a to nejen u nižších vrstev obyvatel, ale i u elit, které z velké části tvořili katoličtí duchovní a silně věřící.¹⁹⁸ Odluka církve od státu by zapříčinila destabilizaci situace na Slovensku, což si mladá republika nemohla dovolit.

První československá republika představovala pro katolickou církev spíše nepřátelské prostředí. Zmíněná snaha o rozchod s církví po rozchodu s monarchií ukazuje, že možnost bezkonfesijního směřování státu přicházela v úvahu. Nadto by měl být zmíněn i fakt, že část české společnosti se identifikovala s jinou než katolickou tradicí. O tom svědčí příklon k husitskému odkazu, který byl oficiálně podporován státem. Tato situace vyústila v přerušení vztahů republiky s Vatikánem, když v roce 1925 papežský nuncius Francesco Marmaggi opustil Prahu v reakci na státní charakter oslav dne upálení Jana Husa.¹⁹⁹ Propagování husitského odkazu a volání po reformách katolické církve z řad českých katolíků zapříčinilo vznik nové,

¹⁹⁵ HOLÁK, Martin, Politický katolicismus na Slovensku v letech 1918-1938, in IVANTYŠYNOVÁ, Tatiana (ed.), *Národ – církev – stát*, Bratislava, 2007, s. 164-181, zde s.164.

¹⁹⁶ BALÍK, s. 71.

¹⁹⁷ ČIKEŠ, s. 20.

¹⁹⁸ BALÍK, s. 71-72.

¹⁹⁹ BALÍK, s. 406.

československé církve.²⁰⁰ Tomuto národnímu náboženství se dostalo velké odezvy, a pro katolickou církev představovalo značné oslabení, protože zejména v prvních letech existence (tedy v 1. polovině 20. let) se československá církev rozrůstala na úkor církve katolické. Na Slovensku měla československá církev minimální ohlas, nicméně i tak nastolila v nové republice situaci, ve které se katolíci hůře prosazovali.

Hledání cesty v politice ve 20. letech slovenské katolíky spojilo s českými, když Andrej Hlinka a jeho nově pojmenovaná Hlinkova slovenská ľudová strana navázali spolupráci s Československou stranou lidovou Jana Šrámka. Společnými silami se jim podařilo přimět vládu uzákonit platy duchovním a opět navázat vztahy s Vatikánem.²⁰¹ V roce 1927 tedy Československo uzavřelo se Svatou stolicí takzvaný *Modus vivendi* upravující fungování katolické církve na československém území. Církevní hranice byly dány do souladu s hranicemi státu, slovenské území bylo vyňato z pravomocí ostráhomského arcibiskupství, nicméně samostatná provincie pro Slovensko nevznikla. To bylo v meziválečném období ošetřeno navíc zavedením apoštolské administratury v Trnavě, která spravovala území nenáležející ani k jedné z existujících slovenských diecézí, a náležela tak přímo pod správu Svatého stolce.²⁰² Dále *Modus vivendi* zaručoval československé vládě právo na schvalování biskupských kandidátů, což mělo fungovat jako prevence před separatistickými tendencemi hlavně na Slovensku.²⁰³

Hlinkova Slovenská ľudová strana se stala nejsilnější katolickou politickou silou na Slovensku, nicméně ani jí se nevyhnula krize, a na přelomu 20. a 30. let po odchodu z vlády ztratila významnou část svého vlivu. Čím dál více se stavěla do opozice proti režimu a představě jednotného československého národa. Ve 30. letech vystupňovala důraz na nacionální téma a autonomistické požadavky tak, že další spolupráce s českými stranami byla takřka nemožná.

²⁰⁰ BALÍK, s. 74.

²⁰¹ RYCHLÍK, Jan, *Češi a Slováci ve 20. století: Spolupráce a konflikty 1914-1992*, Praha, 2015, s. 121.

²⁰² ČIKEŠ, s. 27.

²⁰³ TRETERA.

Slovenská katolická reprezentace naopak upevnila vztahy s částí slovenských evangelíků, jejichž požadavky byly podobné.²⁰⁴ Opět mezi Slováky došlo k překonávání konfesijních rozdílů za účelem prosazování společných, autonomistických vizí. Vliv l'ud'áků na Slovensku nicméně zůstával vysoký a strana sbírala podporu katolických duchovních i věřících.²⁰⁵

Katolickou politiku 30. let poznamenala příznivě papežská encyklika *Quadragesimo anno*, vydaná Piem XI. v květnu 1931, tedy čtyřicet let po vydání *Rerum novarum* Lva XIII. Tímto textem papež potvrdil správnost směru vytýčeného v roce 1891. Aktivita laiků zaměřené na nižší sociální vrstvy nesly své ovoce, zároveň byla encyklika interpretovaná i jako souhlas s prosazováním katolických témat v politice,²⁰⁶ což mohlo dostatečně ospravedlňovat tak rozšířené politické angažování slovenských duchovních, i když se dá předpokládat, že měl papež na mysli politické působení laiků, a ne přímo kléru.

Pro shrnutí období monarchie a první republiky může být řečeno, že hledání cesty slovenské katolické církve k republikánskému režimu nebylo tak komplikované, jako ve Francii, protože vyhlášení republiky znamenalo alespoň dočasně uspokojení národních požadavků většiny slovenské inteligence, která byla tvořená z velké části duchovenstvem. Komplikované bylo hledání vlastní pozice Slováků v obou soustátích, které bylo provázeno doformováním vlastní katolické hierarchie. Mluvíme-li o slovenské části katolické církve, dostáváme se v 19. století k procesu vnitřního formování národa, ale zároveň i církevních struktur. Nadto, národ se jako většinově katolický začal formovat za významného přispění katolických duchovních, čímž se předešlo jeho tíhnutí k antiklerikálním myšlenkám a vliv církve na společnost byl uchován. Katolická církev v rakouské monarchii představovala pilíř režimu, nicméně ve slovenském většinově venkovském prostředí si nižší klérus osvojil a podržel osvícenský přístup ke svému učitelskému poslání, což

²⁰⁴ RYCHLÍK, s. 128-131; HOLÁK, s. 173-176.

²⁰⁵ MULÍK, Politická angažovanost..., s. 146.

²⁰⁶ Tamtéž, s. 145.

mu dovolilo rozvíjet národně-buditelské aktivity a sympatizovat s autonomistickými národními myšlenkami. Slovenští duchovní tedy tolik nelpěli na udržení Uherska, protože se pod vlivem nacionální myšlenky sami stavěli proti jeho opatřením omezujícím jednak církev, a zároveň rozvoj národního cítění Slováků. Centrum monarchie ve Vídni mohlo představovat pro Slováky spojence proti hlavnímu nepříteli, tedy maďarské správě a s ní spolupracujícímu episkopátu, nicméně už od roku 1867 hrála Vídeň pro Slováky druhotnou roli. Byl to právě slovensko-maďarský antagonismus, co zapříčinilo přilnutí Slováků k československé myšlence. Vstup do republikánského režimu byl paradoxně nejjednodušší právě pro slovenské duchovní, protože, co se Slováků týče, disponovali největšími politickými zkušenostmi z předchozího období.²⁰⁷ Do republiky tedy slovenská katolická církev vstupovala jako politicky aktivní skupina odhodlaná uchovat si vliv, který měla mezi slovenskou populací, a hájit národní i kultovní zájmy, jakkoli ji atmosféra nového státu nebyla nakloněná.

Národní požadavky Slováků v období první republiky převážily nad konceptem čechoslovakismu a snahami zlepšit postavení církve v rámci republiky. Nacionální myšlenka přehlušila ostatní politická témata typická pro národně homogenní „staré“ státy jako byla Francie. Nicméně tato rovina byla ve slovenském případě úzce spjata s náboženskou otázkou a vzájemně se ovlivňovaly. Je patrné, že slovenským zástupcům, které i v druhé polovině 30. let představovali významnou měrou katoličtí duchovní, záleželo více na autonomii Slovenska spíše, než aby usilovali o návrat církve mezi hlavní společenské hybatele. Československá republika zároveň přestala pro Slováky figurovat jako záruka nezávislosti na Maďarsku. Je nutné poznamenat, že slovenská katolická politika zahrnovala velkou měrou rétoriku spojující slovenský národ a katolicismus jako dva neoddělitelné fenomény. Vznik samostatného slovenského státu na sklonku 30. let byl vyústěním tohoto

²⁰⁷ HOLÁK, s. 164.

nacionalistického směřování, které bylo vedené z velké části z řad kléru, přičemž vysoká hierarchie stála spíš v pozadí.

4.2 Rozvoj mariánského kultu ve slovenském prostředí

Ve slovenském prostředí se mariánský kult rozvíjel v kontextu hledání slovenské národní identity, což významně ovlivnilo jeho podobu. Postupně se stal dalším prvkem vymezujícím slovenský národ z celku Uherska a později z celku Československa. V 19. a na počátku 20. století ještě nebyl zformován slovenský kult domácích světců tak, aby mohl představovat pevné vodítko pro lidový katolicismus. Přijetí maďarského kultu svatého Štěpána nepřicházelo pro vznikající slovenské národní hnutí v úvahu. Cyrilometodějský kult začal být objevován slovenskou inteligencí, mezi věřícími nebyl příliš pevně zakořeněn.²⁰⁸ Proto se pro Slováky mariánská úcta postupně stala jedním z hlavních rysů jejich katolické identity. Navázali tak na jeden z trendů evropského katolicismu 19. století vycházejícího z lidové zbožnosti a mysticismu. Proces utváření kultu Panny Marie měl však jiný průběh než ve Francii, protože byl spojen s národní otázkou, a začal se vyvíjet na pozadí již existujícího, uherského mariánského kultu.

K důležitosti mariánské úcty v počátcích Uherska se dostáváme skrze osobu svatého Štěpána, ten údajně zasvětil Panně Marii celou zemi. Uherské království tedy už od středověku neslo titul *Regnum Marianum*.²⁰⁹ I na území dnešního Slovenska od středověku vznikala mariánská poutní místa, některá z nich, například Marianka na západě Slovenska nebo Mariánská Hora v Levoči, existují dodnes. Tato místa představují projev středověké mariánské zbožnosti rozvíjené v uherském *Regnu Marianu*.

V průběhu novověku se zejména během rekatolizačních vln v rakouském císařství nad uherský koncept mariánské úcty dostává navíc *pietas Mariana*

²⁰⁸ RYCHLÍK, Jan, RYCHLÍKOVÁ, Magdaléna, Kult sv. Cyrila a Metoděje a jeho nacionalizace v moderní době, *Národopisná revue*, 2013, roč. 23, č. 2, s. 75-82, zde s. 80.

²⁰⁹ LETZ, Róbert, *Sedembolestná Panna Mária ve slovenských dejinách*, Bratislava, 2014, s. 19.

jako hlavní rys *pietas Austarica*, mariánská zbožnost představovala hlavní rys katolické vroucnosti Habsburků. Tento fenomén dotvářel kontext tvorby slovenského mariánského kultu zejména v tom, že Habsburkové podporovali mariánská poutní místa na etnicky slovenském území. Například v rozvoji poutního místa v Šaštíně sehrála zásadní roli Marie Terezie, což souvisí s jejím blízkým vztahem k Uhrám.

V 19. století popularita mariánského kultu vzrostla v českých zemích a na slovenském území. Tak jako ve Francii můžeme i v tomto prostředí pozorovat nárůst mariánských kongregací a laických družin přitahujících stále větší počty věřících.²¹⁰ Vznikaly a šířily se nové mariánské písně, modlitby a pobožnosti, jejichž popularita mezi lidovými vrstvami rostla obzvláště ve 2. polovině 19. století. V Rakousku umožnil rozvinutí aktivit katolické církve již zmíněný konkordát z roku 1855, který uklidnil vztahy státu a církve.

Z druhé strany, v uherské části monarchie začal kult Panny Marie představovat prostor, ve kterém se čím dál více střetávala maďarská a slovenská část katolických duchovních. S rozvojem poutního místa v Šaštíně navíc získávali Slováci významné centrum mariánské úcty, ke kterému mohli vztahovat i formulování národních myšlenek. Během roku 1864 v šaštínském chrámu probíhaly velkolepé oslavy třisetletého výročí tamní sochy Panny Marie, ve kterém můžeme pozorovat otevřenou manifestaci mariánského kultu mezi Slováky. Událost iniciovali slovenští duchovní, probíhala kázání mimo jiné i ve slovenštině.²¹¹ I když při oslavách roku 1864 nenajdeme explicitní odkazy na zvláštní vztah slovenského národa k Panně Marii, důležité je, že šaštínské poutě a slavnosti inicioval slovenský klérus, který se snažil vtisknout událostem slovenský charakter. Poutí se účastnili hlavně Slováci, často celé skupiny přicházely oděny ve slovenských krojích.²¹² Mariánský kult

²¹⁰ Více například viz NOVOTNÝ, Miroslav, Pod praporem Královny nebes. Pietas Mariana a mariánské družiny v českých zemích v 16. – 20. století, in JIRÁNEK, Tomáš, KUBEŠ, Jiří (eds.) *Bratrstva. Světská a církevní sdružení a jejich role v kulturních a společenských strukturách od středověku do moderní doby (= III. pardubické bienále 29. – 30. dubna 2004)*, Pardubice, 2005, s. 89-102.

²¹¹ MACÁK, Ernest, *Naša Sedembolestná Matka. Dejiny Šaštína*. Bratislava, 2004, s. 110-113.

²¹² MACÁK, s. 114.

stával součástí náboženského života Slováků, tak, jako tomu bylo ve Francii. Pro Slováky začal být tento kult navíc nositelem utvářející se národní identity. Od poloviny 19. století slovenští duchovní začali prosazovat i kult Cyrila a Metoděje, o čemž svědčí snaha zařadit do programu šaštínských oslav roku 1864 i připomínku slovanských věrozvěstů. Úctu k domácím světcům, která by mohla být vykládána nacionálním způsobem, však zejména episkopát vnímal jako nežádoucí, proto ostríhomský arcibiskup Jan Scitovský, který oslavy podporoval a vedl, tento návrh odmítl. Prosazování kultu Panny Marie tedy můžeme považovat za snadnější, protože nebyl zpočátku nacionálně zabarven, tudíž nevyvolával podezření a negativní reakce. Zároveň, mariánská úcta byla mezi katolíky tradičně živá, což se o úctě ke slovanským místním světcům říci nedá.

Pro slovenské prostředí se stala rozhodující úcta k bolestné strážce Panny Marie. Otázkou je, jak velký vliv na to měla konkrétně socha Panny Marie ze Šaštína v podobě matky s mrtvým tělem Kristovým, jejíž původ sahá do roku 1564. Už v 18. století se na Slovensku údajně nacházelo 48 kapliček a kostelů zasvěcených Panně Marii Bolestné,²¹³ což může svědčit o zvláštním zakořenění tohoto kultu u slovenských duchovních a věřících. Svůj vliv na toto vymezení měla snaha slovenských duchovních najít alternativu k onomu uherskému *Regnu Marianu*, které symbolizovala Panna Maria ve své bojovné podobě Královny nebes. Ve druhé polovině 19. století totiž můžeme v církvi pozorovat sílící tendenci používat Pannu Marii jako symbol sjednocení všech národů pod uherskou vládou. Vyvrcholením těchto snah byl rok 1896, kdy při příležitosti oslav 1000. výročí příchodu Maďarů do Karpatské kotliny papež povolil slavení svátku *Magna Domina Hungarorum* (Velké Paní Uhrů).²¹⁴ Tímto krokem chtěl Vatikán upevnit katolicství v Uhrách, kde v té době liberální vláda přistoupila k sekularizaci. Slovenský klérus se však s takovým vnímáním Uherska ztotožňoval čím dále tím méně. Zejména po rakousko-uherském

²¹³ LETZ, s. 42.

²¹⁴ LETZ, s. 63.

vyrovnání, jak již bylo naznačováno, začali duchovní rozvíjet vlastní cestu jak v katolicismu, tak v národním hnutí.

Vyhlášení svátku Velké Paní Uhrů vyvolalo mezi slovenskými klérem debatu o charakteru mariánské úcty v Uhersku, vedenou budoucím biskupem Pavolem Jantauschem a knězem a historikem Františkem Sasinkem. Oba uznávali maďarskou úctu k Panně Marii a její dlouhou tradici v Uhersku, nicméně Sasinek prosadil názor, že od 19. století jsou to hlavně Slováci, kdo v Uhersku skutečně uctívá Pannu Marii.²¹⁵ Zdůrazňováním bolestné stránky mariánského kultu se slovenští duchovní distancovali od maďarské formy mariánské úcty. V textech slovenských duchovních v čele s Ferdinandem Jurigou začala být Panna Maria Sedmiboletná srovnávána se slovenským národem, který trpěl během celé své historie. Ve 20. letech 20. století správce Spolku svatého Vojtěcha Jan Pöstényi dokonce vypracoval koncept sedmi bolestí slovenského národa, mezi které měl patřit zánik Velkomoravské říše, nájezdy Maďarů, vpád Tatarů, husitské války, turecké nebezpečí, reformace a první světová válka.²¹⁶

Většina slovenských duchovních na sklonku 19. století uznávala maďarský vliv na vznik zbožnosti, převážil však názor, že Slováci se na jejím udržení podíleli významnou měrou, a v 19. století se zasloužili o její přežití. Postupně se od tohoto výkladu pokročilo ještě dál. I v dnešní době bývá stále některými autory zdůrazňována linka spojující slovenskou úctu k Panně Marii se slovanskými kořeny křesťanství a postavami Cyrila a Metoděje, kteří jako první údajně naučili Slováky mariánské zbožnosti.²¹⁷ Panna Maria byla touto cestou postavena do čela panteonu slovenských světců Cyrila, Metoděje, Svorada nebo Beňadika.

V 1. polovině 20. století dosáhla slovenská úcta k Sedmiboletné Panně Marii významných úspěchů po oficiální stránce. Již zmiňovaná pouť Slováků na

²¹⁵ LETZ, s. 64.

²¹⁶ LETZ, s. 66.

²¹⁷ Například ĎURICA, Milan, *Slováci a Sedembolestna, Kultúrno-historický náčrt*, Bratislava, 2008, s. 5-10.

Velehrad v roce 1913 při příležitosti cyrilo-metodějských oslav se stala příležitostí k otevřené manifestaci slovenského národního hnutí. Nejdůležitějším momentem bylo pro Slováky oficiální zasvěcení se slovenského národa Panně Marii Sedmibolestné.²¹⁸ Rozpad Rakousko-Uherska provázelo konečné odpoutání se od maďarské mariánské úcty, které bylo vyvoláno snahou maďarského kléru přinutit Slováky upustit od snahy rozdělit *Regnum Marianum*. Významnou roli sehrály i úvahy Andreje Hlinky, který odsoudil koncept *Regna Mariana* tím, že poukázal na utrpení Slováků v tomto celku.²¹⁹ Kult Sedmibolestné Panny Marie se na Slovensku v době první republiky rozvíjel dál. Pro katolické Slovensko představoval prostředek k mobilizaci věřících a k udržování národní identity. V roce 1925 slovenský episkopát podal ke Svatému stolci žádost o vyhlášení Panny Marie Sedmibolestné patronkou Slovenska. Po urovnání vztahů Československa s Vatikánem *Modem vivendi* papež Pius XI. v dubnu 1927 této žádosti vyhověl.²²⁰ Slovenské mariánské úctě se dostalo oficiálního uznání z Vatikánu, což svým způsobem posílilo postavení Slováků v Československu a potvrdilo jejich národně-formační snahy. Kult Panny Marie se stal slovenským nacionálním prvkem, a to právě v době, kdy začalo docházet k vyhrocování náboženských požadavků a ideologickému rozchodu s Čechy.

Je otázkou, do jaké míry to byl klérus, kdo vypěstoval mariánský kult mezi Slováky uměle, za účelem dát ucelenou katolickou podobu národnímu cítění, nebo jestli se jedná spíše o vnitřní reakci společnosti na sekularizační tendence státu představovaného navíc převážně jinou etnickou skupinou.

Nejdůležitějším poutním místem spojeným s mariánskou zbožností se stala bazilika Panny Marie Sedmibolestné v Šaštíně. Vznikla mnohem dříve než svatyně v La Salette. Počátky šaštínského poutního místa můžeme zařadit pod vlnu mariánské úcty vyvolanou tridentským koncilem v polovině 16. století. V Šaštíně nedošlo ke zjevení, ale k zázraku, kdy Panna Maria údajně udobřila

²¹⁸ LETZ, s. 67.

²¹⁹ LETZ, s. 72.

²²⁰ LETZ, s. 79.

znesvářený šlechtický pár po tom, co místní hrabě Imrich Cobor na cestě po svém panství vykázal svou manželku hraběnku Angelu Bakičovou z kočáru, nechal ji i s její služebnou stát u cesty a odjel. Hraběnka se v modlitbách obrátila k Panně Marii Bolestné a prosila ji o pomoc a usmíření. Slíbila, že pokud se situace zlepší, nechá zhotovit sochu a umístí ji na místo svého ponížení. Za chvíli se pro hraběnku vrátil kočár a na zámku se zázračně udobřila s manželem. Dle slibu nechala ze dřeva zhotovit sochu Panny Marie Sedmibolestné. Dlouhou dobu pak byla socha umístěná v trojhranné kapličce uprostřed luk.²²¹ Vzhledem k tomu, že v 17. století vznikla z iniciativy knížete Pavla Esterházyho kniha zaměřená na soupis mariánských obrazů a soch v Uhersku, která ale Šaštíň nezmiňuje,²²² můžeme se domnívat, že s největší pravděpodobností v té době návštěvy sochy Panny Marie byly čistě regionální záležitostmi.

Vedle kapličky začal vznikat kostel až v roce 1736, kdy panství odkoupil František Lotrinský. Do té doby byla socha umístěna nejprve v kapličce a poté v již existujícím šaštínském farním kostele. Jméno Panny Marie Šaštínské se šířilo hlavně v souvislosti s údajnými zázračnými uzdraveními a nápravami hříšníků.²²³ Proto z rozhodnutí Habsburků začaly práce na kostele, které později výrazně financovala Marie Terezie, navštěvující se svou rodinou Šaštíň každý rok. Když se šaštínské panství stalo majetkem císařské rodiny, poutní místo nabylo zvláštního postavení ve vztahu k vládoucí dynastií, což zajišťovalo v 18. století jeho rozkvět. Habsburkové povznegli celý region i po ekonomické stránce, když František Lotrinský založil v panství první textilní manufakturu v Uhersku.²²⁴

Po josefínských reformách, kdy byl poutní kostel Panny Marie Sedmibolestné přeměněn na farní kostel, a zrušena řehole paulínů, která se o poutní místo starala od roku 1733, nastal dosud nebývalý vzrůst popularity Panny Marie

²²¹ MACÁK, s. 28-32.

²²² LETZ, s. 42.

²²³ Více viz například *Pôvod a zázračné udalosti pútnického miesta Panny Marie Sedmiboľastnej v Šaštíne*, Trnava, 1925.

²²⁴ MACÁK, 65-67.

Šaštínské. K tomu došlo hlavně v souvislosti s již zmiňovaným třisetletým výročím vzniku šaštínské piety. V roce 1864 byla v Šaštíně uctěna Panna Marie Sedmibolestná za účasti široké hlavně etnicky slovenské veřejnosti. Vyvrcholením slavností bylo korunování sochy 8. září na svátek Narození Panny Marie. Tuto událost svou účastí údajně předčila až pouť Jana Pavla II. do Šaštína v červenci 1995.²²⁵ Při příležitosti tohoto výročí se opět začalo na chrámu pracovat. Z iniciativy slovenských duchovních vznikla pamětní medaile a byla vydána řada knih zaměřujících se na dějiny Šaštína a mariánské úcty na Slovensku.²²⁶ Od 60. let 19. století oblíbenost poutního místa rostla, bylo nepochybně jedním z nejdůležitějších v rakouské monarchii. Jeho návštěvnost na sklonku 19. století navíc podpořilo otevření železniční tratě vedoucí z Trnavy do Kút přes Šaštín.²²⁷

Meziválečné období představovalo pro slovenské národní hnutí další formativní stupeň. Protikatolicky vystupující první republika rozvoji poutních míst příliš nepřála, nicméně poutní kostel v Šaštíně a přilehlý klášter v této době prošly zásadním obdobím rozkvětu. Pro silnou katolickou identitu Slováků toto místo hrálo důležitou roli jak z hlediska náboženské praxe, tak v podporování slovenského národního cítění.

V roce 1924 se uvolnilo místo šaštínského faráře, trnavský apoštolský administrátor Pavol Jantusch tedy svěřil farnost do rukou dvěma prvním slovenským salesiánským kněžím, kteří přišli z Itálie šířit tuto novou, moderní řeholi mající za cíl starat se o mládež zejména z nižších vrstev obyvatel.²²⁸ Salesiáni založili v opuštěné budově kláštera paulínů školu a salesiánský výchovný ústav. Spravovali poutní místo až do takzvané Barbarské noci v roce 1950, kdy byli salesiáni vyhnáni, řád na území Československa zrušen a klášter uzavřen.²²⁹

²²⁵ MACÁK, s. 107.

²²⁶ LETZ, s. 62.

²²⁷ MACÁK, s. 115.

²²⁸ ĎURICA, s. 28.

²²⁹ MACÁK, s. 130-131.

Důležité je, že salesiáni Dona Bosca jsou kongregací zaměřenou na výchovu mládeže. Na Slovensku se jejich dílo začalo rozvíjet ve 20. letech 20. století v souvislosti s postavou Panny Marie Sedmibolestné v podstatě nahodile. Nicméně se jedná o kongregaci silně inklinující k mariánské úctě, tak jako valná většina náboženských společenství založených v 19. století. V náboženských textech a výchovných příručkách jejich zakladatele Jana Bosca je na mariánskou úctu kladen důraz, a to zejména na úctu k Panně Marii Sedmibolestné.²³⁰ Na Slovensku byl tento fakt oceňován tím spíše, že se salesiáni dostali do pozice ochránců národní mariánské svatyně a zároveň působili jako učitelé slovenské mládeže. Do jaké míry slovenští salesiáni akcentovali ten který rys své identity bude předmětem následujícího výzkumu.

²³⁰ ĐURICA, s. 34. Zmiňuje dílo *Corona dei sette dolori di Maria noc sette considerazioni soprai medesimi esposte in forma della Via Crucis*, Turín, 1844.

5. Šaštín a realita samostatného Slovenského štátu

Existence prvního oficiálně samostatného státu fungujícího na slovenském území mezi lety 1939 a 1945 stále vyvolává vášně zejména mezi slovenskou veřejností, ale i pro historiky představuje předmět sporů. Řada historiků v čele s Peterem Mulíkem vidí v momentě vzniku Slovenského štátu národem požadované završení emancipačního státoprvního procesu. Naopak například Jan Rychlík zdůrazňuje, že vytvoření oficiálně nezávislého státu bylo veřejností přijato *bez nadšení*,²³¹ vzhledem k nejisté situaci a strachu z vlivu Německa a Maďarska. Na následujících stránkách nastíním, jakým způsobem zachycovala ve svém periodiku vznik a další fungování státu salesiánská komunita spravující mariánskou svatyni v Šaštíne. Jsem si vědoma, že i v případě Slovenského štátu musíme brát v úvahu cenzuru, kterou zavedla již autonomní vláda v roce 1938.²³² Nicméně i tak považuji výpovědní hodnotu pramenů za postačující, protože k tisku přistupuji s vědomím, že byli jeho autoři limitováni určitými pravidly, což nevylučuje například používání jinotajů. Výzkum se opírá o analýzu časopisu *Saleziánske zvesti* vydávaného slovenskými salesiány. První stránky této kapitoly slouží, tak jako v předchozí případové studii, k načrtnutí hlavních momentů vývoje vztahu katolické hierarchie k novému státu, na jejichž pozadí následně rozebereme názor konkrétní katolické skupiny, tedy salesiánských tvůrců *Saleziánských zvestí*.

5.1 Slovenský stát a katolická církev

Samostatný Slovenský stát vznikl pod záštitou nacistického Německa 14. března 1939, když slovenský sněm vyhlásil nezávislost na Česko-Slovenské republice. S Německem byla podepsána ochranná smlouva zaručující Slovensku samostatnou existenci.²³³ Podobně jako v případě Francie vznikl de iure nezávislý stát na značně zmenšeném území, a jeho nezávislost garantovalo Německo. V případě Slovenska vznikla republika, do jejíhož čela

²³¹ RYCHLÍK, s. 183.

²³² BERÁNKOVÁ, Milena, KŘIVÁNKOVÁ, Alena, RUTTKAY, Fraňo, *Dějiny žurnalistiky, III. Díl: Český a slovenský tisk v letech 1918 – 1944*, Praha, 1988, s. 211-213.

²³³ KAMENEC, Ivan, *Slovenský stát (1939-1945)*, Praha, 1992, s. 23-24.

byl zvolen jako prezident Jozef Tiso. I když šlo oficiálně o republiku, republikánské rysy státu se v podstatě vytratily, od roku 1942 dokonce Tiso přistoupil k používání oficiálního titulu Vůdce.²³⁴ Ani v Ústavě se neodráží republikánský charakter režimu, právě naopak, ve jménu ochrany a sjednocení Slováků byla jedinou povolenou stranou prohlášena Hlinkova slovenská ľudová strana, vedle maďarské a německé strany zastupující menšiny. Režim měl být budován na třech hlavních pilířích. Slovenský nacionalismus po celou dobu existence státu figuroval jako nejdůležitější z těchto bodů, i když původně takto nebyl zamýšlen. Důležitým pilířem měla být stavovská solidarita mající nahradit třídní boj zavedením šesti spolupracujících stavů tak, jak to navrhovala encyklika *Quadragesimo anno*. Ideologické směřování režimu měl udávat třetí pilíř hlásící se ke křesťanství a k důležitosti papežských encyklik jako vodítek k politickému fungování.²³⁵

Podobně jako ve Francii, režim od samého počátku pozitivně reflektoval katolicismus. Ve slovenském případě byl zároveň s katolickou církví spjat i personálně. Prezidentem se stal kněz, duchovní byli členy hlavních státních orgánů, a to i členové episkopátu. Desítky kněží se aktivně zapojily do Hlinkovy strany, stovky pracovaly pro Hlinkovu mládež, stranickou mládežnickou organizaci.²³⁶ Režim se tedy nemusel snažit získat oficiální uznání od katolické církve, protože vznik samostatného Slovenska byl veřejně představován jako dovršení katolických politických snah Slováků v meziválečném období. Zároveň fakt, že v desetičlenné Státní radě zasedal jeden ze slovenských biskupů a další tři katoličtí kněží,²³⁷ vypovídá o tom, jaký vztah měli k režimu mnozí duchovní, včetně episkopátu, alespoň v momentě vzniku samostatného Slovenského státu.

Je zajímavé, že navzdory této spolupráci nebyly katolické církvi přiznány zvláštní výhody ve vztahu ke státu, alespoň co se legislativních opatření týče.

²³⁴ KAMENEC, s. 87.

²³⁵ KAMENEC, s. 59.

²³⁶ Tamtéž, s. 35.

²³⁷ HLAVINKA, Ján, KAMENEC, Ivan, *Spory o biskupa Vojtaššáka: Politické a spoločenské aktivity Jána Vojtaššáka v rokoch 1938-1945*, Bratislava, 2008, s. 14.

Reformami školství bylo do výuky zavedeno náboženství jako povinné, nicméně pro obě křesťanské alternativy, katolickou i evangelickou.²³⁸ Dále byla přijata řada zákonů majících zajistit morálnější život obyvatelstva jako bylo znesnadnění rozvodů, potírání alkoholismu, zákaz hazardních her a tak dále, nicméně přístup státu ke katolické církvi po formální stránce nepředstavoval zvýhodňování. Z tohoto pohledu byl nový stát dokonce kritizován na půdě Státní rady jedním z jejích členů biskupem Jánem Vojtaššákem. Biskup, který jinak režim otevřeně podporoval, v jednom ze svých proslovů, zřejmě v afektu a s jistou nadsázkou, označil finanční podmínky katolické církve na Slovensku za horší než za Československa.²³⁹

Navzdory počáteční symbióze státu a církve, slovenskému režimu se se nikdy nepodařilo rozvinout na nadstandardní úroveň vztahy Svatým stolicí. Vatikán existenci Slovenské republiky uznal, ale jako problém se ukázalo, že do Bratislavy poslal jako nuncia Savieriho Rittera, který původně působil v Praze.²⁴⁰ Slovákům se nezdál tento krok vhodným, protože v něm viděli naznačování, že Slovensko je pokračovatelem nacisty zničené Československé republiky, a s takovou interpretací nesouhlasili. Když nuncius nebyl oficiálně přijat představiteli státu, odjel zpět do Říma. Až v červnu 1940 Vatikán poslal do Bratislavy další osobu, Giovanniho Burzia, v pozici chargé d'affaires.²⁴¹ Do hodnosti nuncia Burzio nikdy povýšen nebyl, Svatý stolec tím protestoval proti faktu, že doyenem diplomatického sboru se stal německý velvyslanec, a ne zástupce Vatikánu, jak bývá pravidlem.²⁴² Jako paradoxní se jeví fakt, že stát, v jehož čele stál katolický kněz, nedocílil po celou dobu své existence otevření nunciatury a tím i uznání Slovenské republiky Vatikánem na nejvyšší úrovni. Od poloviny roku 1944 začalo pozici samostatného Slovenska v očích Vatikánu

²³⁸ DOLINSKÝ, Juraj, *Cirkev a štát na Slovensku v rokoch 1918-1945*, Trnava, 1999, s. 80-81.

²³⁹ HLAVINKA, KAMENEC, s. 15-16.

²⁴⁰ KUKÁNOVÁ, Zlataše, Nunciem a internunciem v jedné zemi. Diplomatické vztahy Československa s Vatikánem v letech 1939-1946, *Securitas imperii*, 2016, roč. 28, č. 1, s. 96-133, zde s. 105.

²⁴¹ MULÍK, Peter, Úskalia katolicizmu v politike a praxi prvej Slovenskej republiky 1939-1945, in KOHÚTOVÁ, Mária (ed.), *Kresťanstvo v dejinách Slovenska*, Bratislava, 2003, s. 141-160, zde s. 147.

²⁴² DOLINSKÝ, s. 74.

navíc oslabovat zahájení oficiálních kontaktů Svatého stolce s londýnskou exilovou vládou prostřednictvím bývalého československého nuncia Savieriho Rittera.²⁴³

Slovensko ve Vatikánu zastupoval Karol Sidor, vrcholný člen Hlinkovy ľudové strany, který byl do Říma poslán, protože ho Němci nepovažovali za dostatečně oddaného a vhodného pro vnitřní politiku.²⁴⁴ Hlavním cílem Slováků bylo uzavření konkordátu, který by slovenské území prohlásil za samostatnou církevní provincii. Vatikán nicméně tento akt odkládal. Hlavním argumentem byla válečná situace a nestálost slovenských hranic.²⁴⁵

K uzavření konkordátu tedy nikdy nedošlo, což neusnadnilo situaci každodenního fungování církve. Podobně jako ve Francii musela slovenská církev v období druhé světové války překonávat komplikace vzniklé územním dělením. Po mnichovských jednáních a první vídeňské arbitráži se část slovenských farností zejména na jihu a východě Slovenska ocitla odříznutá od center, pod která spadala. Slovensko přišlo dokonce o dvě diecézní města, Košice a Rožňavu. Vatikán tyto změny reflektoval tím způsobem, že ztracená území podřídil maďarským arcidiecézím.²⁴⁶ Církev si musela zvyknout na novou územní situaci, která nebyla nijak pozitivně hodnocená. Na rozdíl od francouzského případu ale nepředstavovala tak rozhodující oslabení církevních struktur, protože se jednalo o menší územní ztráty a tři z pěti biskupů zůstali i nadále součástí „nezávislého“ státu.

U autorů zabývajících se obecně Slovenským státem se často setkáme s tvrzením, že vnímání nového režimu episkopátem i řadovými duchovními a věřícími bylo z většiny kladné.²⁴⁷ Slovenská nábožensky aktivní společnost hodnotila pozitivně křesťanské směřování vůdčí strany.²⁴⁸ Kněz v pozici prezidenta byl považován za záruku morálního a humánního charakteru

²⁴³ KUKÁNOVÁ, s. 110.

²⁴⁴ KAMENEC, s. 21.

²⁴⁵ DOLINSKÝ, s. 75.

²⁴⁶ MULÍK, Úskalí katolicizmu..., s. 147.

²⁴⁷ KAMENEC, s. 86.

²⁴⁸ MULÍK, Úskalí katolicizmu..., s. 150.

režimu.²⁴⁹ Episkopát se státem spolupracoval od jeho vzniku, ať už na politické nebo ideologické úrovni, čímž se snažil mimo jiné stavět hranici bránící pronikání protikřesťanské nacistické ideologie na Slovensko. Někteří slovenští biskupové se v otázce rétoriky posunuli k otevřenému anti-čechoslovakismu, čímž vyjádřili souhlas s politickým vyostřením slovenských požadavků při rozpadu Československa. Jak naznačuje například úvodník prvního čísla obnovených Katolických novin z 25. října 1940 z pera pomocného biskupa trnavské apoštolské administratury Michala Buzalky. Biskup v textu nový stát uvítal jako šanci pro Slováky, kteří se díky neúnavnému boji vedenému Andrejem Hlinkou a jeho přívrženci vymanili z „*bludů čechoslovakismu*“ a uchránili před „*rudým drakem židobolševismu*“. Obnovené Katolické noviny měly představovat novou, mladou sílu, která by měla pomoci „*získat ke Kristu všechny*“.²⁵⁰ Tento oficiální katolický tisk udával tón veškerým dalším katolickým periodikům, jak Buzalka ve svém článku uváděl. Můžeme ho proto považovat za hlavní zdroj oficiálních církevních názorů. Propagace režimu podávaná například prostřednictvím právě Katolických novin začala být vnímána s polevujícím nadšením v souvislosti s postupně se ozývajících negativními hlasy vůči protižidovské legislativě.

K omezování židovského obyvatelstva docházelo od prvních měsíců existence samostatného Slovenska. V první vlně šlo hlavně o omezování náboženských práv. Od dubna 1940 pak začal platit první arizační zákon postupně odnímající Židům vlastnická práva v hospodářství.²⁵¹ V této fázi církev režimu neodporovala, protože perzekuování Židů probíhalo na náboženské a ekonomické úrovni a pronikalo do něj tradiční stereotypní vidění viny židovstva například za smrt Krista nebo rozvracení slovenské společnosti.²⁵² V září 1941 však byl schválen tzv. židovský kodex, zákon, který Židy diskriminoval na základě jejich rasy. S jeho účinností židovské obyvatelstvo

²⁴⁹ KAMENEC, s. 87.

²⁵⁰ BUZALKA, Michal, „Verím jednu, svätú, katolícku (všeobecnú) a apoštolskú cirkev...“, *Katolícke noviny*, 25. říjen 1940, roč. 55, č. 1, s. 1.

²⁵¹ DOLINSKÝ, s. 84.

²⁵² KAMENEC, HLAVINKA, s. 18-19.

ztrácelo veškerá občanská práva, bylo přísně odděleno od zbytku společnosti a ztrácelo mimo jiné i práva na soukromý majetek.²⁵³

Na schválení tzv. židovského kodexu nejprve odmítavě reagoval Vatikán. Slovenské vládě adresoval státní tajemník kardinál Maglione prostřednictvím Karola Sidora několik nót upozorňujících na nehumánní a protikřesťanský charakter legislativních opatření, nicméně vláda ani na jednu z nich nereagovala. Slovenský episkopát oslovil vládu také, když v říjnu 1941 sepsal a odeslal memorandum kritizující některá z opatření. Biskupové se vyslovili hlavně proti zákazu sňatků Židů a křesťanů a znemožnění židovským dětem navštěvovat křesťanské školy.²⁵⁴ Nejednalo se tedy o celkové odsouzení přijatého rasového zákona, nýbrž by se dalo říct, že šlo o výtky vůči omezování kontaktů Židů s křesťanským světem, který mohl vést k rozšiřování řad věřících. Obecně platilo, že se episkopát nejprve zasazoval o ochranu pokřtěných Židů, protože církev odmítala rasové hledisko antisemitismu, konvertity přijímala a konvertování Židů ke katolictví podporovala.

Téma perzekuce nabralo na síle se zahájením deportací Židů ze Slovenska, k čemuž došlo v březnu 1942. Ve Státní radě bylo toto rozhodnutí napadeno, když právník Ján Balko a kněz Jan Pöstényi přednesli námítky vůči deportacím. Balko požádal biskupa Vojtaššáka o podporu, aby se svou autoritou vyjádřil proti deportacím. Vojtaššák se k celému problému postavil vyhýbavě a neutrálně, zpochybnil pouze správnost zahrnovat do transportů i pokřtěné Židy. Jeho výstup byl příznivci deportací nadále vykládán jako souhlas katolické církve.²⁵⁵ Slovenský episkopát se nicméně sešel a sepsal pastýřský list, ve kterém se oficiálně vyjádřil k řešení židovské otázky na Slovensku. Některé prameny uvádí, že pastýřský list byl sepsán koncem března 1942, ale ministerstvo vnitra zabránilo jeho čtení v kostelech.²⁵⁶ Jisté je, že byl zveřejněn v Katolických novinách 26. dubna jako úvodní článek čísla. Text nejprve široce obhajoval právo církve křtít Židy dle vlastního uvážení, a tyto pak považoval

²⁵³ KAMENEC, s. 111.

²⁵⁴ DOLINSKÝ, s. 92.

²⁵⁵ KAMENEC, HLAVINKA, s. 21-22.

²⁵⁶ DOLINSKÝ, s. 92.

za své plnohodnotné členy. V souvislosti s nepokřtěnými Židy a přijatou legislativou autoři textu zdůrazňovali nutnost lidského zacházení a respektování základních lidských práv a křesťanských zásad. Nicméně se hlásili k tvrzení, že židovstvo rozkládalo dlouhá léta slovenskou společnost, a ten obhajují.²⁵⁷ Je velice důležité, že z obecného hlediska církev nezpochybnila právo státu na řešení židovské otázky, protože přijímala názor, že Židé představují hrozbu pro slovenský národ. Problém viděla v tom, že v provádění nutných opatření stát přestal respektovat křesťanské zásady humanity, a tento fakt kritizovala.

Deportace byly přerušeny v říjnu 1942, není jasné, jestli v důsledku nátlaku veřejnosti a církve, nebo z jiného důvodu. V některých pramenech se můžeme setkat dokonce s osobním zásahem právě biskupa Vojtaššáka,²⁵⁸ ale pro podporu této teorie neexistují žádné seriózní prameny.²⁵⁹ Objevuje se také názor, že s uváděním tzv. židovského kodexu do praxe a s rychlostí a průběhem deportací údajně nacistické špičky nebyly úplně spokojeny, považovaly přístup Slováků za nedůsledný.²⁶⁰ Nicméně od března do října 1942 bylo deportováno 58 000 osob. Další vlna deportací byla spuštěna po zahájení německé okupace, na podzim 1944, tedy v době, kdy režim jako takový ztrácel v očích veřejnosti i církve svou pozici. V tomto období bylo do koncentračních táborů odvezeno dalších 13 000 Židů.²⁶¹

Nicméně ani antisemitská legislativa nevyvolala mezi katolíky a obecně obyvateli Slovenského státu výrazné kritické postoje či otevřený odpor, i když bezesporu byla palčivá pro jednotlivce nejen z řad křesťanů. V době, kdy Slovenský stát v souvislosti s vývojem války a blížící se porážky Německa slábl, začal i ideologicky blednout, například v souvislosti s nehumánním zacházením se Židy, čímž se v očích obyvatelstva zpronevěřoval svým křesťanským zásadám. Opadlo i veřejně manifestované nadšení. Ke kritice

²⁵⁷ Katolíckej verejnosti, *Katolícke noviny*, 26. duben 1942, roč. 57, č. 17, s. 1.

²⁵⁸ MALÝ, Radomír, *Katolíci ve stínu hákového kříže*, Frýdek-Místek, 2006, s. 84; MULÍK, Úskalia katolicizmu..., s. 157.

²⁵⁹ HLAVINKA, KAMENEC, s. 26.

²⁶⁰ MULÍK, Úskalia katolicizmu..., s. 157.

²⁶¹ KAMENEC, s. 113, KOVÁČ, s. 219-220.

režimu nebo zpochybnění oprávněnosti existence tohoto celku nicméně došlo až během takzvaného Slovenského národního povstání během podzimu 1944. Jak upozorňuje Jan Rychlík, zřejmě se již nikdy nepodaří pevnými daty doložit, jak dlouho a do jaké míry Slováci považovali Slovenský stát za svůj.²⁶² Na druhou stranu nic nebrání tomu mapovat názory a postoje jednotlivých skupin, například v rámci katolické církve.

5.2 Šaštíňští salesiáni v období Slovenského státu

Katolická církev na Slovensku v meziválečném období představovala komplex různých skupin a proudů, nicméně interní procesy tohoto prostředí neprošly zatím hlubším historickým výzkumem. Nejlépe je historiografií zachycena politicky aktivní katolická elita symbolizovaná Hlinkovou stranou ľudovou a vysokou církevní hierarchií. V následující části této práce se pokusím přispět k charakterizování odlišné skupiny, kterou je komunita spravující poutní místo v Šaštíňě, tedy Společnost svatého Františka Saleského známá také jako salesiáni Dona Bosca. Na jejím příkladu budu demonstrovat vztah komunity spjaté s mariánským kultem k vnějšímu světu, zejména Slovenskému státu, a to, jaké místo přisuzovala v prezentovaných názorech úctě k Panně Marii.

Salesiáni jsou moderní kongregací založenou v Turíně v roce 1841 italským farářem Giovannim Boscem. Jejich hlavním posláním je péče o mládež, zejména v městském, dělnickém prostředí.²⁶³ I když se nejedná o mariánsky zasvěcenou společnost, představuje uctívání Panny Marie jednu z hlavních součástí salesiánské spirituality.²⁶⁴ Můžeme říci, že tato kongregace v sobě účinně odráží dva trendy katolicismu 19. století, kterými jsou zaprvé reakce na modernizující se společnost, vznik dělnictva a jeho postupný odklon od víry, a zadruhé osvojení si mariánské zbožnosti.

Jak již bylo zmíněno, salesiáni se dostali do Šaštína v roce 1924, a odtud se pak rozšířili do dalších částí Slovenska i do českých zemí. Šaštín nebyl jako výchozí

²⁶² RYCHLÍK, s. 251.

²⁶³ JIRÁSKO, Luděk, *Církevní řády a kongregace v zemích českých*, Praha, 1991, s. 90.

²⁶⁴ SCHMIDT, Zoltán, *Prehľad dejín saleziánskeho diela na Slovensku*, Šaštín-Stráže, 2004, s. 67.

bod zvolen záměrně, o tom ostatně svědčí i vesnické prostředí, pro salesiány méně typické. Proto se v průběhu meziválečného období kongregace rozšířila do měst včetně Ostravy, která se stala v roce 1935 centrem československé salesiánské provincie.²⁶⁵ V námi zkoumaném období došlo na podzim roku 1939 ke zřízení samostatné slovenské provincie s centrem v Bratislavě.²⁶⁶ Šaštínský ústav fungoval jako řadový salesiánský dům, jeho zvláštní význam však tkvěl v symbolice. Pro salesiány představoval kolébku jejich působení na Slovensku a v Československu. Zároveň byl spojen s péčí o poutní kostel Panny Marie Sedmibolestné, takzvanou národní baziliku, což umocňovalo význam salesiánů v nacionálním měřítku.

Ke zkoumání názorů zastávaných touto komunitou jsem zvolila periodikum *Saleziánske zvesti: mesačník saleziánských spolupracovníkov a dobrodincov*. Jak naznačuje podtitul časopisu, jedná se o měsíčník, avšak v průběhu války vycházel občas v podobě dvojčísel, což se od roku 1942 stalo pravidlem. Začal vycházet v roce 1929, a pokračoval s několika přestávkami až do roku 1948. Ve vztahu k tomuto výzkumu musím zmínit jeden nedostatek, kterým je realizace pouze prvního, ledno-únorového dvojčísla v roce 1945, což nás omezuje ve zkoumání závěrečného období režimu. Za důležitý moment v závěrečné fázi režimu ale považujeme zejména Slovenské národní povstání, jež zvolené periodikum časově pokrývá.

Svým formátem i obsahem se *Saleziánske zvesti* podobají již analyzovaným francouzským periodikům *Annales de Notre-Dame de La Salette* a ještě více *Bulletin des Missionnaires de Notre-Dame de La Salette*, protože představují časopis vzniklý za účelem propagování aktivit určité kongregace. Na zhruba šestnácti stranách nalezneme podobné rubriky. Zřejmě nejbližší jsou si závěrečné části zkoumaných periodik, tedy takzvaná společenská kronika.

²⁶⁵ BALÁŠOVÁ, Petra, *Počátky českého salesiánského díla*, magisterská práce, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, 1999.

²⁶⁶ Prvý slovenský saleziánsky inšpektor, *Saleziánske zvesti*, říjen 1939, roč. 10, č. 10, s. 129-130. Před vznikem samostatného Slovenska se na slovenském území nacházelo celkem šest salesiánských ústavů – v Šaštíně, Světém Beňadiku, dva v Bratislavě, Trnavě a v Žilině. SCHMIDT, s. 20.

Vedle nekrologií mohli čtenáři zveřejňovat svá poděkování Panně Marii a Janu Boscovi za prokázané milosti. Celkem pravidelně po celou dobu války byla součástí kroniková rubrika *Z našich ústavov*, ve které se místní členové společenství vyjadřovali k dění v jednotlivých salesiánských domech. V některých číslech býval tento úsek nahrazen článkem líčícím konkrétní, většinou velice významnou událost slovenské salesiánské provincie. V nepravidelné rubrice *Z událostí pre nás*, která se v roce 1943 vytratila zcela, se objevují stručné informace o dění v katolickém světě. Touto omezenou formou je ve *Zvestech* zastoupeno zahraniční zpravodajství, které ve francouzských případech nenajdeme. Zbytek čísla tvořily články věnující se salesiánským námětům spojeným s výchovou mládeže, otázkami víry, náboženského života a často také životopisnými příběhy Dona Bosca. Vedle těchto teoretických textů figurují významným způsobem i zprávy o šíření salesiánského díla na Slovensku v praxi, které dokládají, že během existence Slovenského státu tato kongregace dokázala šířit svůj vliv založením několika nových ústavů.²⁶⁷ Časopis občasně informoval o důležitých událostech v salesiánském ústředí v Turíně ale i v jiných provinciích, a vedle toho i v papežské kurii. Své místo na stránkách *Saleziánských zvestí* měly i dopisy slovenských misionářů působících v zámoří, zejména v Japonsku nebo Číně. Podobně jako Misionáři saletini, i salesiáni vyvíjeli aktivity v mimoevropských oblastech, i když jejich prvotním zaměřením bylo působit ve velkých moderních městech.

V otázce původu publikovaných textů se dostáváme ke zjištění, že v případě *Saleziánských zvestí* je většina článků autorská. Na rozdíl od *Annales*, jen v několika případech ve zkoumaném období dochází k uvedení cizích článků. Můžeme se domnívat, odkud se bere tento rozdíl. V době fungování Slovenského státu existoval dostatek katolických periodik, odkud by bylo možné čerpat. Nicméně při čtení *Saleziánských zvestí* jasně vidíme, nakolik jsou zaměřené na šíření, prohlubování a upevňování salesiánské, tedy vychovatelské práce, jejíž byli na Slovensku průkopníky právě salesiáni. Na

²⁶⁷ V období Slovenského státu salesiáni na Slovensku otevřeli čtyři domy - v Michalovcích, na trnavském předměstí Kopánka, v Topolčanech a v Nitře. SCHMIDT, s. 21

stránkách časopisu tedy dochází hlavně k promýšlení Boscova odkazu v jakési „slovenské verzi“. Každé číslo otevírá vlastní úvodník některého ze salesiánských autorů, který, jako celá redakce, zůstává v anonymitě, pokud se nejedná o významného člena. Tematicky se úvodníky váží k aktuální části liturgického roku, nebo k významné události salesiánského či obecně katolického světa, čímž dávají do širšího rámce obsah celého čísla. Co se týče otázky míry závislosti tisku, i v případě *Saleziánských zvestí* mluvíme o periodiku vydávaném katolickou církví, které nám umožňuje nahlédnout do procesu konstruování sebe prezentace salesiánů v době Slovenského státu.

Pro postihnutí vnitřního ideového nastavení této komunity používám zmiňovaný časopis v rozmezí let 1938-1945, abych lépe zachytila proměnu, ke které docházelo od doby předmnichovské. Stejně jako v případě Francie bude i zde hlavním úkolem načrtnout témata, prostřednictvím kterých salesiáni zaujímali postoje ke vnějšímu světu. Půjde zejména o vztah ke státu a národní otázce a o reflexi válečné situace. Následně se zaměřím na používání postavy Panny Marie v tomto úzce vymezeném slovenském katolickém prostředí.

Abychom správně vnímali kontext, ze kterého vycházel námi analyzovaný časopis, musíme zmínit několik důležitých faktů. Šaštínské poutní místo bylo pro salesiánskou kongregaci na Slovensku nesmírně hodnotné, i když za druhé světové války už dávno nestálo v jejím čele. Bazilika Panny Marie Sedmiboletné byla symbolem slovenského katolicismu už mezi válkami. Toto poutní místo tak můžeme označit jako nejvýznamnější na území dnešního Slovenska, což se o La Salette v případě Francie nedá přesvědčivě tvrdit. Vzhledem ke geografickému umístění lokality může být celkem překvapující, že se stala poutním centrem celé země, protože se nachází na jejím zcela západním okraji, nedaleko hranic s Moravou. Podobným paradoxem geografické periferality je nicméně stížena i Bratislava, a právě blízkost hlavního města umocňuje potenciál Šaštína být středobodem slovenského katolicismu. Z pohledu dlouhodobého historického vývoje však tyto oblasti nebyly pro národní a náboženský život Slováků nijak klíčové, protože centra náboženského života se nacházela spíše ve městech jako byla Trnava či Nitra.

Bratislava byla do roku 1918 správním centrem slovenských oblastí, a proto v ní byl silně přítomen maďarský i rakouský kulturní vliv. Situace se změnila až se vznikem Československé republiky. O geografické izolaci šaštínského poutního místa se tedy dá mluvit ve vztahu ke zbytku slovenského území, nicméně ve vztahu k hlavnímu městu, tedy politickému centru státu, má výhodnou pozici. Svůj symbolický význam pro město proto může udržovat, i když se jedná o veskrze venkovskou lokalitu jinak bez větší důležitosti, jako v případě La Salette.

Pokud pro lasalettská periodika byla válka hlavním tématem od podzimu 1939, v případě *Saleziánských zvestí* se o evropském konfliktu dočítáme se značným zpožděním. Poprvé ho stránky časopisu zmiňují ve květno-červnovém dvojčísle z roku 1942 v souvislosti s postavou Pia XII. Tento „papež světového míru [...] je svědkem nejhrůznější války světa“, a jeho „Mírová misie [...] je dnes jeho hlavní prací.“ Text se nezmiňuje o válčících stranách, dává důraz pouze na lidské utrpení a papežovy zásluhy: „Objektivní historie této strašné války musí jednou naspát o Piovi XII. kapitulu tohoto obsahu: Papežova poselství míru a jeho samaritánské služby všem národům bez rozdílu byly jedinou útěchou a balzámem na krvácející rány lidstva.“²⁶⁸ Cílem zmiňovaného článku bylo zdůraznit význam postavy papeže jako hlavy katolické církve. Jedna jeho část mluví o pozitivním vztahu, který údajně Pius XII. má ke Slovensku a Slovákům, což je v textu podloženo zejména uznáním samostatného státu Vatikánem a dvěma dopisy, které papež osobně poslal Jozefu Tisovi. Papež je tedy pisatelem článku vykreslen jako neutrální autorita, která se všemi silami snaží ukončit válku anonymních stran. V této nekonkrétní situaci Slováci vystupují jako ti, kteří by se měli postavit na stranu papeže, jakkoli tato není více definovaná.

Je pochopitelné, že válka se nemohla na stránkách *Saleziánských zvestí* objevovat jinak než z pohledu podporujícího německou stranu. Nicméně fakt, že periodikum s tímto tématem téměř neoperuje ani v náznacích, jasně

²⁶⁸ Živ, Bože, Otca svätého!, *Saleziánske zvesti*, květen-červen 1942, roč. 13, č. 5-6, s. 38.

ukazuje na to, jaká byla realita slovenského státu v prvních letech jeho existence. I přes účast slovenské armády na německých taženích proti Polsku a později Sovětskému svazu se válečná realita Slováků týkala jen málo. Mezi slovenskými katolíky začala válka rezonovat hlavně proto, že s ní byl konfrontován Vatikán, a musel k ní zaujímat postoj od jejího počátku.

Na rozdíl od Francouzů se Slováci s Německem ve válce nestřetli, Slovenský stát vznikl bez traumatu z porážky a válečný zážitek na vlastním území zažilo obyvatelstvo až na podzim 1944. Slovenské národní povstání bylo oficiálně spuštěno na sklonku srpna. Ozbrojený konflikt německé armády s povstalcí a partyzány se na jaře 1945 přelil v osvobozovací boje s československým a sovětským vojskem.²⁶⁹ V té době válka dolehla i na slovenskou společnost, a pronikla na stránky *Saleziánských zvestí*.

Poslední dvojčíslo roku 1944 začíná vánočním přáním čtenářům, a jeho formulace jako: „už šestý rok krev teče potoky a slzy bolesti řekami“²⁷⁰ se objevují v dalších článcích napříč tímto číslem, což ještě v polovině roku nebylo běžné. Jiný článek začíná slovy: „*Lidstvo bolestně kvílí. [...] Od nedávna jsme už i my v kruhu tohoto těžkého dopuštění Božího. Trpí celý národ. Naše vesnice sžírá oheň evakuace a válečné pustošení. Naše zem zhltila už tisíce zmrzačených lidských mrtvol. A budoucnost? Neznámo, jaká bude.*“²⁷¹ Obecně řečeno, setkáváme se s podobnou rétorikou jako u komunity Misionářů saletinů během existence Vichy, kdy periodika musela upustit od kritizování Hitlerovy agrese. O válce se francouzští autoři začali zmiňovat méně a z neutrálního pohledu a zdůrazňovali hlavně lidské utrpení zničené Evropy. Lasalettští autoři byli nuceni od zveřejňování dosavadních protihitlerovských postojů po průměří upustit. Salesiáni se ale během povstání nacházeli v situaci, kdy se mohli postavit na některou ze stran, ale raději vystoupili s neutrálním tónem. Začali zmiňovat neutišenou válečnou situaci a hrůzu, kterou konflikt přinesl lidem. Zvolili onu pomyslnou třetí, neutrální stranu symbolizovanou

²⁶⁹ KOVÁČ, s. 224-233.

²⁷⁰ Vianočný list, *Saleziánske zvesti*, listopad-prosinec 1944, roč. 15, č. 11-12, s. 97.

²⁷¹ Ozvena tohoročnej misijnej nedele, *Saleziánske zvesti*, listopad-prosinec 1944, roč. 15, č. 11-12, s. 105.

papežem, která jako by stála nad konkrétními aktéry konfliktu a přála si konec, jehož výsledek neprecizovala. V následujícím dvojčísle, leden-únor 1945, se už o neutišené situaci na Slovensku nedočteme nic, toto číslo je téměř zcela zasvěceno teoretickým článkům salesiánské výchovy.

Mnohem častěji než válku reflektovaly *Saleziánské zvesti* samostatný Slovenský stát. Jejich stránky svědčí, zejména v prvních letech jeho existence, o velmi pozitivních vzájemných vztazích. Neznamená to však, že by se slovenští salesiáni uchýlovali k nenávisným výrokům v souvislosti s Československem, jako se stávalo Katolickým novinám i části episkopátu. V roce 1938 dokonce najdeme v časopise zmínky svědčící o kladném vztahu k předmnichovskému státu. Například kronikový záznam z šaštínského ústavu z března 1938 zmiňuje účast salesiánů na oslavách 88. narozenin zesnulého T. G. Masaryka „*prvního prezidenta Osvoboditele*“, ²⁷² které proběhly v Šaštíně za účasti armády.

Zároveň bychom měli zmínit, že v roce 1938 salesiáni zřejmě ještě nebyli horlivými příznivci „*luďáků*“ a ani jejich čelního představitele Andreje Hlinky. Když zemřel, objevilo se v *Saleziánských zvestech* pouze krátké oznámení s fotografií ve zpravodajské rubrice. Hlavním sdělením bylo, že Hlinka podporoval aktivity kongregace, protože „*vroucně miloval mládež, a proto i ty, kteří se jakýmkoli způsobem starají o její mravní a kulturní povznesení.*“ ²⁷³ Při různých výročích biskupů nebo představených redakce věnovala takové osobnosti jednu či dvě strany textu. Andrej Hlinka v době své smrti pro salesiány zřejmě nepředstavoval tolik významného člena církve. V období Slovenského státu se můžeme setkat s častými narážkami na tuto osobnost. Hlinka je označován jako *velký Prorok a Vůdce*, často se objevuje jeho heslo *Za Boha a za národ*. ²⁷⁴

V souvislosti s mnichovskou dohodou odrážejí *Saleziánské zvesti* tísnivou atmosféru nejistoty a hrozící mobilizace. Kronikové záznamy svědčí o nejisté

²⁷² Z našich ústavov, *Saleziánske zvesti*, květen 1938, roč. 9, č. 5, s. 87.

²⁷³ Z události pre nás, *Saleziánske zvesti*, září 1938, roč. 9, č. 9, s. 151.

²⁷⁴ Např. Novokňazom, *Saleziánske zvesti*, červenec-srpen 1939, roč. 10, č. 7-8, s. 91.

situaci, například z jednoho z bratislavských ústavů místní salesiáni napsali do dvojčísla listopad-prosinec 1938 následně: „Už dávno jste o nás, drazí čtenáři, nic neslyšeli. Však sami víte, proč. Byly to ty těžké časy, ve kterých Zvesti nemohly vyjít, a ve kterých každého tísnilo očekávání čehosi nepříjemného. [...] Po celý říjen jsme se modlivali [...] aby Pán Bůh zachránil od neštěstí a požehnal naši drahou vlast.“²⁷⁵ Úvodník lednového čísla 1939 se vyjádřil v podobném duchu: „Jako blesk z čistého nebe, tak zapůsobila všeobecná mobilizace na naše duše a mysl. Už jsme stáli připravení se zbraní v ruce a čekali na okamžik, kdy bude nutné bránit to, co Bůh svěřil našim dávným předkům.“²⁷⁶ Česko-Slovensko zůstávalo v očích salesiánů legitimním státem, negativní komentáře toho, že v určitou chvíli přicházelo v úvahu se za něj postavit i vojensky, nenajdeme.

Oba zmíněné texty nicméně následně pozitivně komentují uvolnění a utišení situace, když byla 7. října jmenována slovenská autonomní vláda: „A tehdy přišly ty dny, tak významné pro Slováky, ve kterých jsme dostali svojí katolickou vládu v čele s J. Tisem. Necht' Pán Bůh žehná ty, co nás mají v budoucnu vést, aby nás vedli v duchu dobrém, národním, katolickém, neboť jedině katolicismus zachrání náš národ od zkázy a vyhynutí.“²⁷⁷ Přebudování státu a zavedení autonomie tedy slovenští salesiáni přijali pozitivně, o čemž svědčí i to, že na stránkách svého periodika v listopadu uveřejnili oficiální přivítání slovenské vlády.²⁷⁸

K vídeňské arbitráži z listopadu 1938 se periodikum vyjadřuje méně, ale jednoznačně se k tomuto momentu staví negativně. Například šaštíňští dopisovatelé líčili: „[...] místo spravedlivé ruky dotkla se nás ruka nespravedlivých. Napnutě jsme očekávali výsledek vídeňského rozhodnutí. Se slzami v očích jsme pohlédli jeden na druhého, jelikož mnozí z nás byli násilně od

²⁷⁵ Z našich ústavov, *Saleziánske zvesti*, listopad-prosinec 1938, roč. 9, č. 11-12, s. 188.

²⁷⁶ Drahí dobrodinovia a priatelia, *Saleziánske zvesti*, leden 1939, roč. 10, č. 1, s. 1.

²⁷⁷ Z našich ústavov, *Saleziánske zvesti*, listopad-prosinec 1938, roč. 9, č. 11-12, s. 188.

²⁷⁸ „Velká rodina salesiánských spolupracovníků, sdružených okolo slovenského salesiánského díla a časopisu *Sales. zvesti*, srdečně vítá první slovenskou vládu. Jejímú předsedovi Mons. Dr. J. Tisovi slibuje, že se bude snažit všemožně podporovat výchovu a vzdělávání mládeže v duchu katolickém a národním, podle zásad sv. Dona Bosca.“ *Saleziánske zvesti*, listopad-prosinec 1938, roč. 9, č. 11-12, s. 175.

*nás odtržení.*²⁷⁹ Odmítání výsledku vídeňské arbitráže je logické, protože Slovensko přišlo o pětinu svého území.²⁸⁰ Salesiáni sice nepřišli o žádný z ústavů, nicméně řada členů kongregace působila na odevzdaných teritoriích, a komunikace s nimi byla téměř znemožněna.²⁸¹ Zajímavou formulací je v tomto případě ona *ruka nespravedlivých* odkazující poprvé a naposledy na nacistické Německo v negativní souvislosti.

Ačkoli proti Československé či Česko-Slovenské republice salesiáni nevystupovali, o jejich podpoře autoritativního režimu Hlinkovy strany ľudové na autonomním Slovensku se dočteme v šaštínské kronice, která se vyjadřuje k volbám do zemského sněmu 18. prosince 1938: „[...] každý, kdo se cítil být Slovákem, odevzdal své kladné „ano“. I někteří z nás šli, aby učinili zadost svojí vlastenecké povinnosti. Jak to bylo jednoduché! Místo někdejších hor papíru stočil se jen jeden list do obálky.“²⁸² Na tomto místě autor z řad šaštínských salesiánů v podstatě mimoděk vyslovil svůj souhlas s totalitně nastavenými volbami a jednotnou kandidátkou. Jak podotýkají Jan Gebhart s Janem Kuklíkem, už prosincové hlasování nechalo obyvatelstvo rozhodovat v přeneseném smyslu o jednoduché otázce *pro* nebo *proti* novému, svobodnému Slovensku.²⁸³ Správný Slovák se podle názoru prezentovaného v *Saleziánských zvestech* vyslovil *pro*.

Vyhlášení samostatného státu je líčeno podobným způsobem jako pomnichovský vývoj, tedy nejprve jako napětí balancující na hraně ozbrojeného konfliktu a následně radostně prožívané uvolnění. Například šaštínské kronikáři o tom napsali: „Každému zůstane v paměti 10. březen. Se strachem jsme sledovali ty otevřené hlavně děl, co mířily kolem nás do Bratislavy, a ozbrojené vojsko. Byla to skutečná zkouška. A skutečně, slovenský národ z toho vyšel očištěný jako zlato od nečisté rudy. Zbavil se všech cizích ideologií a stal se

²⁷⁹ Z našich ústavov, *Saleziánske zvesti*, únor 1939, roč. 10, č. 2, s. 30.

²⁸⁰ KOVÁČ, s. 202.

²⁸¹ Lednový úvodník například uvádí, že časopis *Saleziánske zvesti* nemohli napříště odebírat. Drazí dobrodinci a přátelé, *Saleziánske zvesti*, leden 1939, roč. 10, č. 1, s. 1

²⁸² Z našich ústavov, *Saleziánske zvesti*, únor 1939, roč. 10, č. 2, s. 30

²⁸³ GEBHART, Jan, KUKLÍK, Jan, *Druhá republika 1938-1938: svár demokracie a totality*, Praha, 2004, s. 224-225.

*svým pánem. Poznal i dvojbarevnost svých. Bylo to potřeba.*²⁸⁴ Březnové dění bylo tedy salesiánskou redakcí vnímáno jako pomyslná zkouška, které byli Slováci podrobeni, a ve které uspěli. Samostatný stát měl být odměnou, jakousi příležitostí plně realizovat slovenský sen o nezávislosti a křesťanském národu.

Kladné přijetí nového režimu je na stránkách *Saleziánských zvestí* vyjádřeno zcela explicitně. Pozitivní reakce se týkají hlavně personální stránky režimu. Autoři vítají novou vládu a zejména jejího předsedu a následně prezidenta Jozefa Tisa. Na rozdíl od francouzských periodik se na stránkách slovenského časopisu Tisova fotografie objevuje často. Na fotografiích vystupuje v obou svých rolích, buď jako hlava státu účastnící se náboženských slavností a kulturních vystoupení salesiánských chovanců, nebo je zachycen i jako kněz, například když sloužil mši v salesiánském ústavu v Michalovcích.²⁸⁵ V několika případech nalezneme i fotografie jiných politiků nebo jejich manželek účastnících se slavností nebo poutí do Šaštína.²⁸⁶

Už z těchto zjištění vyplývá, že měl režim Slovenského státu na stránkách salesiánského periodika své místo. Vedle fotografií a článků zachycujících účast státních činitelů na náboženských slavnostech se nejčastěji setkáme se svědectvím úzké spolupráce kongregace salesiánů se státními organizacemi jako byly Hlinkovy gardy, ale hlavně Hlinkova mládež. Tato jediná povolená mládežnická organizace oficiálně vznikla už v době slovenské autonomie, v prosinci 1938, jako součást Hlinkových gard. Postupně do ní byly včleněny ostatní spolky pro mládež jako například katolický skaut.²⁸⁷ Základním úkolem této společnosti bylo vychovávat mládež po mravní, náboženské, kulturní i tělesné stránce tak, aby se z ní stali oddaní podporovatelé státu.²⁸⁸

²⁸⁴ Z našich ústavov, *Saleziánske zvesti*, duben-květen 1939, roč. 10, č. 4-5, s. 70.

²⁸⁵ Foto Saleziánsky ústav v Michalovciach: Zo sv. omše pána prezidenta Msgr. Dr. Jozefa Tisu, *Saleziánske zvesti*, listopad-prosinec 1942, roč. 13, č. 11-12, s. 86.

²⁸⁶ Z dalších představitelů státu můžeme zmínit ministra národní obrany Ferdinanda Čatloše s trnavským pěveckým sborem (*Saleziánske zvesti*, listopad-prosinec 1942), místopředsedu Slovenského sněmu Pavla Opluštila řečnického v jednom z bratislavských ústavů (*Saleziánske zvesti*, leden-únor 1944) nebo například manželku Vojtěcha Tuky asistující při slavnosti tamtéž (*Saleziánske zvesti*, červenec-srpen 1940).

²⁸⁷ MILLA, Michal, *Hlinkova mládež 1938-1945*, Bratislava, 2008, s. 30-35.

²⁸⁸ Tamtéž, s. 48.

Z toho důvodu se v Hlinkově mládeži tolik angažovali salesiáni, jejichž hlavním posláním byla péče o mládež. Jejich chovanci byli od září 1939 členy této stranické organizace.²⁸⁹ Řada salesiánských kněží zároveň působila jako duchovní u lokálních jednotek Hlinkovy mládeže. Při salesiánských domech se pořádaly slavnosti Hlinkovy mládeže a na státních oslavách, zejména 14. března, vystupovali salesiánští chovanci v mládežnických uniformách. Podstata salesiánské práce se velice snadno dala promítnout do státního projektu Hlinkovy mládeže.

Na stránkách *Saleziánských zvestí* jejich autoři jasně vyjádřili své sympatie nejen ke katolické stránce výchovy mládeže, ale stejně tak pozitivně hodnotili i vedení k vlastenectví: „*Je třeba, aby byl duch spolupráce mezi rodiči a katechety. Když to nastane, potom děti – naše budoucnost – budou kráčet jistým krokem k nejvyššímu cíli, k následování Ježíše Krista a k onomu vlastenectví, které buduje nehynoucí budoucnost národa.*“²⁹⁰ Můžeme říci, že otázka vlasti byla u slovenských salesiánů důležitá stejně jako katolická víra, a dotvářela tak představu plnohodnotného Slováka. V rámci jednoho ze dvou salesiánských domů v Bratislavě vznikla jedna z prvních mládežnických jednotek v hlavním městě. Při prvním výročí jejího vzniku *Saleziánske zvesti* shrnuly následovně, nakolik je salesiánská práce spojená se snahou režimu pracovat s mládeží: *Tato jednotka hned od počátku pěkně pracovala. Byla vždy a všude jen ozdobou a příkladem pro ostatní jednotky Bratislavy, a to jen proto, že hned zpočátku v celé jednotce, a především u jejích vůdců vládl duch sv. Dona Bosca, duch salesiánský, duch lásky.*“²⁹¹

Interakce salesiánského prostředí a státu tedy probíhala ve velké míře, ať už prostřednictvím styků s jeho představiteli, nebo přes srůstání s Hlinkovou mládeží. Tato náklonnost projevovaná na stránkách *Saleziánských zvestí* však nebyla nevyčerpatelná. Skutečně, zhruba od konce roku 1943 utichají veškeré zprávy o akcích spojených s Hlinkovou mládeží. V kronikových záznamech

²⁸⁹ Povinný vstup do Hlinkovy mládeže pro všechny chlapce ve věku od 6 do 19 let byl oznámen v lednu 1939 s platností od září 1939. MILLA, s. 51.

²⁹⁰ Pre rodičov, *Saleziánske zvesti*, listopad-prosinec 1939, roč. 10, č. 11-12, s. 158-159.

²⁹¹ Spomienka, *Saleziánske zvesti*, březen 1940, roč. 11, č. 3, s. 44.

z jednotlivých ústavů už nefigurují mládežnické jednotky jako částí a oblíbení návštěvníci. Tematicky se periodikum obrací více „do sebe“, k teologickým a pedagogickým námětům jen s malými přesahy k dobové realitě. Sledují-li život salesiánské společnosti, režim v něm figuruje pouze okrajově. V podstatě dochází k něčemu podobnému, jako v prostředí Misionářů saletinů při vzniku Vichy, kdy *Annales* i *Bulletin* upustily od komentování války, ale zároveň se napříště vyhýbaly tématu nového státu. Můžeme se pouze domnívat, jestli jde o snahu dále se nekompromitovat s režimem. V případě Slovenska se nejspíš skutečně v této proměně odráží pokles oblíbenosti Slovenského státu mezi obyvateli pozorovatelný už v roce 1943. Ivan Kamenec k tomu dodává, že byl tento úpadek prestiže doprovázen právě ztrátou zájmu o ľudáckou nacionální symboliku, ke které patřily i Hlinkova garda a mládež.²⁹²

Pokusíme-li se na závěr shrnout, jakým způsobem do tohoto vývoje zapadal kult Panny Marie, musíme nejdříve zmínit, že mariánská tematika netvořila nosnou část salesiánského periodika tak, jako tomu bylo v případě *Annales* nebo *Bulletinu*. Nicméně i tak a můžeme dojít k určitým závěrům. Zcela obecně se pro dané období dá říci, že kult Panny Marie je u slovenských salesiánů mnohem jednodušší a méně vrstevnatý, než tomu bylo ve francouzském případě.

Ve francouzských pramenech se setkáváme se třemi podobami Panny Marie – ochraňující, varující a trpící. Ve slovenském případě jednoznačně převládá představa Marie jako ochránkyně, patronky a pomocnice, přičemž tato mariánská ochrana se vztahuje na dvě věci zároveň – na salesiánskou společnost a na národ. Salesiánští autoři zdůrazňují, že oba tyto celky pojí hluboká mariánská zbožnost. Panna Maria je titulována přívlastky jako „největší Pomocnice salesiánského díla na světě“²⁹³ nebo „Panna Maria, Pomocnice křesťanů“²⁹⁴. Často bývá zmiňován fakt, že kongregaci jí zasvětil Jan Bosco, kterému se údajně zjevila ve snu, když mu bylo devět let.²⁹⁵ Důraz na

²⁹² KAMENEC, s. 124.

²⁹³ Z našich ústavov, *Saleziánske zvesti*, červen-červenec 1938, roč. 9, č. 7-8, s. 134.

²⁹⁴ Tamtéž, s. 136.

²⁹⁵ Pomník povd'ačnosti, *Saleziánske zvesti*, září 1938, roč. 9, č. 9, s. 137.

mariánskou úctu u salesiánů je patrný z každodenní rutiny výchovných ústavů, kdy se chovanci například museli denně modlit růženec a každý 24. den v měsíci byl zasvěcen vzpomínce na Matku Boží.²⁹⁶

Maria jako ochránkyně národa vystupuje na povrch v nejistých, vypjatých obdobích, například v průběhu mnichovské dohody, rozpadu Československa nebo v souvislosti s pronikajícími válečnými tématy a Slovenským národním povstáním. Jak moc salesiánští autoři vyhrocovali národní téma a svazovali ho s mariánskou zbožností vidíme na úvodníku květnového čísla z roku 1939: „*Panno svatá, ktorá jsi hľadela na rozvoj sveta už v jeho prvopočiatkoch, nedej, aby v nárazu vln dvoch proti sobe stojících svetonázorů náš slovenský národ byl vymazaný z knihy života, nedej, aby se za ním setřela stopa jako za ptákem ve vzduchu, jako za lodí, ktorá proplouvá rozbouřeným mořem. Ty jsi Matka dějin. Národy jsou historické, jen když se přidržují Tebe. Nedovol, aby se náš národ oddálil od Tebe a Tvého Syna [...]*“²⁹⁷ Bohorodička vystupuje jako záruka samotné existence národa, jako by bez ní nemělo smysl snažit se nějaký celek udržovat. Zajímavým momentem, se kterým se ve francouzském případě nesetkáme, je přístup k Marii jako k moci, která zároveň dokáže ovlivnit, do jaké míry budou Slováci dobrými katolíky, nebo ne, jak dokazuje poslední věta právě citovaného úryvku.

Stejně jako prosby o ochranu odráží se v *Saleziánských zvestech* vzdávání díky za to, že Panna Maria stála Slovákům po boku v těžkých dobách. S takovými projevy se setkáváme zejména v prvních letech samostatného Slovenského státu. V šaštínské kronice například autoři zachycují neopadající zájem o poutě do chrámu Panny Marie Sedmibolestné, kdy „*přicházejí poutníci každý den poděkovat Panně Marii [za to, že] ochraňuje slovenský národ, vede ho po cestách vznešeného poslání*“²⁹⁸ Trvající zájem věřících o poutě salesiáni interpretují následovně: „*V dnešních těžkých časech a při špatném obstarávání potravin na poutě, hlavně chlebu, by si mnozí mysleli, že poutě budou slabé, že lid se jich*

²⁹⁶ Z událostí pre nás, *Saleziánske zvesti*, říjen 1939, roč. 10, č. 10, s. 139.

²⁹⁷ „Zdravas Mária“ (úvaha na máj), *Saleziánske zvesti*, květen 1939, roč. 10, č. 6, s. 54.

²⁹⁸ Z našich ústavov, *Saleziánske zvesti*, červenec-srpen 1939, roč. 10, č. 7-8, s. 105.

nebude zúčastňovat. Ale mylili se! Nic na světě nepřekazí to, aby zbožný náš lid nemohl jít prosit o přímluvu a orodování Jejího Syna za náš národ. A nic od poutě neodstraší ani Bratislavany, kteří jsou jinak dost pohodlní.“²⁹⁹

Na předchozích úryvcích můžeme částečně vystopovat další trend ovládající mariánskou zbožnost Slovenského státu, a tím je pozitivní sebehodnocení Slováků. Setkáváme se s naprosto opačným přístupem než ve francouzském případě. V rétorice salesiánů je obsažena myšlenka budovaná národními buditeli od počátku procesu formování slovenského národa, a to důraz na katolictví jako jednu z nejdůležitějších charakteristik Slováků, která je stále platná. Náboženská vroucnost národa není salesiánskými autory zpochybňovaná. Slováci vystupují v textech *Saleziánských zvestí* jako katolický národ, který si zasloužil svou existenci díky své věrnosti Panně Marii, která ho za to ochránila a odměnila, jak naznačuje následující úryvek: *„Každý národ se odevzdává do ochrany některého nebeského patrona. I náš národ si dokázal výtečně zvolit, když šlo o jeho záchranu. Věděl, že časy jsou nebezpečné, a proto volil nejmocnější ochranu. Když se zdálo, že slovenský národ má už hrob vykopaný a má se do něj jen položit, jak chtěli jeho páni, aby jim ani pohřbem nedělal práci, tehdy se vzpamatoval a podle příkladu jiných národů ukryl se pod nejjistější ochranu. A že nezahynul v boji kulturním a existenčním proti tak mocné přesile a v době tak dlouhé a kruté, za to děkuje jen své věrnosti. Neboť dokázal dodržet a splnit slib. Panna Maria dokázala splnit své poslání a plní ho i teď, ale je náš národ dostatečně vděčný za tak velké dobrodiní? Nezačíná zapomínat na časy zlé velmi?“³⁰⁰* Poslední dvě otázky dokládají snahu vzbudit ve čtenářích svědomí a podpořit jejich mariánskou horlivost, nicméně důležité je hlavně to, že autoři toto varování adresovali dosud „nezkaženému“ národu. V tématu sebehodnocení tak k sobě Slováci přistupují zcela odlišně než Francouzi, u kterých je určující jejich negativní sebehodnocení a jakési zpytování svědomí.

²⁹⁹ Pút' z Bratislavy do Šaštína, *Saleziánské zvesti*, červenec-srpen 1942, roč. 13, č. 7-8, s. 60-61.

³⁰⁰ Patrónka Slovenska, *Saleziánske zvesti*, září 1940, roč. 11, č. 9, s. 123.

Pozitivní vnímání národa se odrazilo v absenci varující podoby Panny Marie ve slovenském mariánském kultu. V salesiánském prostředí druhé světové války se podoba Matky Boží upozorňující na chyby, kterých se lid dopouští, vůbec nevyskytuje. Tento fakt můžeme vysvětlit jednak předchozím zjištěním, že slovenští salesiáni hodnotí svůj národ jako katolicky zbožný, zároveň se jako důvod nabízí i to, že v případě Šaštína chybí jasná varovná symbolika obsažená v mariánském zjevení jako tomu bylo v případě La Salette. Jinými slovy slovenské salesiánské prostředí nevnímalo potřebu „strašit“ či varovat věřící před božím trestem způsobeným neposlušností.

Nadto, motiv Panny Marie varující nebyl přímo zakořeněn v šaštínské tradici. Šaštínská bazilika byla spojována s kultem Panny Marie Sedmibolestné, k jejíž titulatuře se v *Saleziánských zvestech* hojně přidává obecně přijímané označení *Patronka Slovenska*³⁰¹. Jakkoli od konce 19. století slovenští katoličtí národní buditelé pracovali na adaptaci konceptu Panny Marie Bolestné pro slovenský národ, v *Saleziánských zvestech* z období Slovenského státu motiv Mariina utrpení významné místo nezaujímá. Když se píše o Šaštínu, bývá zdůrazňováno jeho významné místo ve zbožnosti Slováků, nicméně tam, kde bychom mohli čekat odkaz na bolestný život Panny Marie a jeho srovnání s útrapami slovenského národa, se taková paralela neobjevuje: „Šaštínská národní svatyně je sídlem patronky Slovenska, Sedmibolestné Panny Marie. Slovenský lid už celá staletí uctívá na tomto místě svou nebeskou Matku. V celonárodních pohromách a utrpeních, stejně jako v rodinných a osobních těžkostech, hledali naši drazí dědové a otcové u Panny Marie pomoc a jejich prosby se splnily. Historické a hodnověrné záznamy nám říkají, že šaštínská svatyně byla kdysi dějištěm mnohých a častých zázraků. [...]“³⁰² Na podobných příkladech se dá dobře demonstrovat paradoxní jev, kdy se kult slovenské patronky Sedmibolestné za druhé světové války rozvíjel jaksi mimo jeho vlastní „bolestnou“ podstatu. Utrpení, které v *Saleziánských zvestech* figuruje hlavně v posledních letech Slovenského státu, se týká, jak pojednáno výše,

³⁰¹ Např. Sedmibolestná, *Saleziánske zvesti*, květen 1938, roč. 9, č. 5, s. 73.

³⁰² Putujme do Šaštína, *Saleziánske zvesti*, květen-červen 1943, roč. 14, č. 5-6, s. 35]

probíhajících ozbrojených konfliktů, trpícího lidstva, popřípadě ohrožených Slováků.

Pouze ve jednom případě časopis evokuje obraz plačící Matky Boží, a to v již citovaném textu uveřejněném k příležitosti svátku Panny Marie Sedmibolestné, 15. září. Ve článku se vedle myšlenky dosud „nezkaženého“ národa objevuje i výtky, že tento národ se začíná svým tradicím odcizovat, nenavštěvuje šaštínský chrám tolik, jak by měl, a nechává ho chátrat. Kvůli tomu Panna Maria ve své bazilice pláče.³⁰³ Taková vize je v *Saleziánských zvestech* ojedinělá, ale svědčí o tom, že i přes značné kvality slovenského národa dalo se poukázat na jeho nedostatky. Vzhledem k tomu, že je tento článek doplněn fotografiemi probíhajících prací v šaštínském chrámu, můžeme odhadovat, že měl fungovat také jako výzva k podpoře nějaké širší iniciativy na obnovu chrámu.

Shrňme-li pohled *Saleziánských zvestí* na Slovenský stát, můžeme konstatovat, že byl nový režim přijat kladně. Do poloviny roku 1943 vystupují na stránkách *Zvestí* pozitivně jak státní představitelé, tak i jeho stranické organizace, hlavně Hlinkova mládež. Kongregace salesiánů udržovala s režimem vřelé vztahy, o čemž svědčí i to, že v lednu 1943 se stát vzdal patronátních práv na kostel Panny Marie Sedmibolestné a spolu s přilehlým klášterem je odevzdal do majetku církve.³⁰⁴ V červenci 1943 Salesiánská společnost převzala do správy i šaštínskou farnost.³⁰⁵ V posledních letech války salesiánští autoři upustili od nadšeného komentování dění ve státě, nicméně úcta k jeho představitelům zůstala zachována. To dokládá například děkovný dopis sepsaný inspektorem slovenské salesiánské provincie Jozefem Bokorem při příležitosti dvacátého výročí příchodu salesiánů do Šaštína na podzim roku 1944: „*Taktéž děkujeme panu prezidentovi Dr. Jozefu Tisovi, vládě a všem úřadům za podporu a porozumění.*“³⁰⁶ Hlavní témata článků se obrátila

³⁰³ Patrónka Slovenska, *Saleziánske zvesti*, září 1940, roč. 11, č. 9, s. 123.

³⁰⁴ Archív Trnavskej arcidiecézy, fond 1943, Šaštín, Rím. kat. beneficium, výkup patronátních bremien, sig. FE 2/596.

³⁰⁵ Archív Trnavskej arcidiecézy, fond 1943, Šaštín, Rím – inkorporácia Šaštín, sig. Rel 2/161.

³⁰⁶ Slová vďaka, *Salesiánske zvesti*, září-říjen 1944, roč. 15, č. 9-10, s. 70.

směrem ke kongregaci a věnovala se tak hlavně rozvoji salesiánského díla na Slovensku, oslavám v jednotlivých domech a dalším aktualitám čistě salesiánského světa.

Mariánská zbožnost se objevuje v *Saleziánských zvestech* jako důležitý prvek salesiánské religiozity a zároveň jako specifikum slovenského katolicismu, v podobě uctívání Panny Marie Sedmibolestné. Mariánský kult je úzce navázán na národ, a to po celou dobu existence Slovenského státu. Toto spojení, na rozdíl od vztahu salesiáni-národní stát, se v průběhu zkoumané doby nevytrácí. Panna Maria je chápána jako ochránkyně a pomocnice národa, popřípadě milující matka. Její slovenské specifikum Sedmi bolestí v textech figuruje pouze v již automaticky používaném jméně Panna Maria Sedmibolestná. Dalo by se říci, že v době, kdy měl převládat názor, že slovenský národ netrpí, se bolestná tvář Marie stala neaktuální a tato Mariina podoba se přesunula do prostoru slovenské historické tradice.

6. Mariánská poutní místa komparativní optikou

Francouzský vichystický stát i první samostatný Slovenský stát představují samy o sobě zajímavá období poskytující mnoho možností pro studium dějin katolické církve. V této diplomové práci bych se nicméně nyní chtěla pokusit o nahlédnutí těchto dvou celků dohromady s ohledem na komparativní přístup. Mým cílem je, jak již bylo zmíněno v úvodu, oba případy srovnat a zjistit, jestli existuje ve vnímání autoritativních režimů mariánskými komunitami nějaká podobnost. Jsem si vědoma toho, že, jak podotýká například Jürgen Kocka,³⁰⁷ k vytvoření určité typologie vztahu prostředí spjatého s mariánskou úctou bych potřebovala vést výzkum minimálně ve třech celcích. Proto se pokusím spíše o prosté vyhledání společných a rozdílných rysů, tak jak ho zmiňuje Miroslav Hroch,³⁰⁸ a na základě těchto zjištění se budu ptát, lze-li najít nějaké pravidlo, jež by se popřípadě dalo ověřit dalším výzkumem. V typologii Antoona van Braembusche, tak jak ji zprostředkovává Milan Scholz,³⁰⁹ jde tedy spíše o generalizující typ komparace, hledající rozdíly stejně jako podobnosti, než o univerzalizující komparaci ptající se po obecných pravidlech.

Již v úvodní části diplomové práce bylo naznačeno vymezení rozebíraných celků, kterými jsou dvě komunity působící při významných mariánských poutních místech Francie a Slovenska. Na nich bude zkoumáno vystupování konkrétního katolického prostředí vůči autoritativnímu režimu s ohledem na formování podoby místního mariánského kultu.

Oba celky vycházejí ze srovnatelných podmínek, zejména v otázce vztahu církve ke státu mají podobnou historickou zkušenost. Jak francouzské, tak slovenské katolické prostředí prošlo silným obdobím sekularizace prosazované státem v čele s liberálními politiky. Ve Francii legislativní omezování vlivu církve vedlo až k odluce v roce 1905. Slovenská populace byla

³⁰⁷ KOCKA, Jürgen, The Uses of Comparative History, in BJÖRK, Ragnar, MOLIN, Karl, *Societies made up of history: essays in historiography, intellectual history, professionalisation, historical social theory & proto-industrialisation*. Stockholm, 1996, s. 197-209, zde s. 203.

³⁰⁸ HROCH, Miroslav, *Comparative studies in modern European history: nation, nationalism, social change*. Aldershot, 2007, s. xi.

³⁰⁹ SCHOLZ, Milan, Komparativní přístup v historiografii a transnacionální historická problematika, *Sociální studia*, 2009, č. 1, s. 69-84, s. 74.

vystavena několika sekularizačním etapám prosazovaným vládnoucí etnickou skupinou. Po rakousko-uherském vyrovnání přistoupila uherská vláda k liberalizaci, kterou vyostřila v 90. letech 19. století, když v roce 1895 umožnila bezkonfesnost jako jednu z možností definice vztahu k víře. První československá republika byla pak ze své podstaty protikatolicky orientovaná, ať už v odporu vůči katolictví jako součásti ideologie habsburské říše, nebo proto, že se tvůrci nové republiky snažili budovat moderní sekulární stát.

Zásadní odlišnost, pro tento výzkum klíčová, se nachází na nacionální úrovni, která toto sekularizační trauma dotváří. V případě slovenského prostředí do roku 1939 nemůžeme mluvit o samostatném státním celku. Slováci vždy existovali pod nadvládou jiného národa, který prosazoval sekularizaci. Primární napětí tedy probíhalo vždy mezi formujícím se slovenským národem a vnějším nepřítelem, ať už šlo o Maďary či Čechy. Vnitřní štěpení existující uvnitř slovenské části obyvatelstva na několika liniích (hlavně konfesní a politické) proto bylo přehlíženo a nebylo považováno za tak důležité. Jemu nadřazený byl souboj Slováků s cizími elementy do národa nepatřícími a národ ohrožujícími, mezi které později patřili i Židé. Ve Francii, již tradičním národním státem, takové schéma nenajdeme, sekularizace byla vnímaná jako důsledek filosofie osvícenství, která pramenila uvnitř francouzského národa. Konflikt tedy probíhal mezi jednotlivými společenskými skupinami a byl pociťován jako „vnitrofrancouzský“.

Vývoj v období druhé světové války obě prostředí dovedl do stejných podmínek. V důsledku nacistické agrese v Evropě vznikly na okleštěných územích Francie a Slovenska oficiálně nezávislé státy s nadstandardními vazbami na Německo. V těchto loutkových státech se etabloval konzervativně autoritativní režim, který postavil svou ideologii mimo jiné na křesťanském základu. Obracel se k vžitému vnímání obou společenství jako tradičně katolických. Francie se titulovala jako prvorozená dcera církve, nejstarší stát nesoucí tradici římsko-katolické církve, Slováci odvozovali počátky svého výjimečného vztahu ke křesťanství od misie Cyrila a Metoděje. V

religiozitě obou těchto majoritně katolických států byl silně přítomen mariánský kult, jemuž patřily i nejvýznamnější poutní místa.

Pro dodržení komparačního postupu si musíme ujasnit, že jde o komparaci symetrickou a synchronní, která přistupuje k oběma celkům se stejnou pozorností. Jejím cílem je odhalit podobnosti a rozdíly v chování mariánských komunit vůči autoritativnímu režimu a vliv tohoto chování na proměnu mariánského kultu.

Prvním kritériem, které při srovnání můžeme aplikovat, je vztah mariánských komunit k válce, tak jak ho publikovaly na stránkách svých periodik. Toto kritérium nám pomůže k pochopení jejich výchozího postavení v konfliktu a nastíní celkovou atmosféru, která v obou státech vládla. Jak již zaznělo v předchozí kapitole, každý z celků měl jinou výchozí pozici v ozbrojeném konfliktu, který v Evropě propukl. Dá se říct, že samostatné Slovensko se začalo formovat už s mnichovskou krizí, a dotvořilo se ještě před vypuknutím války. Ve francouzském případě nový stát vzešel z vojenské porážky a uzavření příměří, takže jeho vznik byl pro francouzský národ v podstatě traumatizujícím momentem.

Ve francouzských periodicích můžeme pozorovat jednoznačný zlom, který porážka v prezentování války na jejich stránkách způsobila. Období do června 1940 se vyznačuje otevřenou kritikou německé agrese v Evropě, ve které jako hlavní téma figuruje demonizace Hitlera. Francouzi byli povzbuzováni v plnění své vojenské povinnosti, stejně tak zázemí se mělo uskromnit a podpořit svou činností frontu, která se, v interpretaci episkopátu, stavěla do cesty pohromě valící se na evropskou civilizaci. Po uzavření příměří a vzniku vichystického režimu tato rétorika utichla. Téma války se ze stránek nevytratilo úplně, do popředí se dostala prezentace konfliktu jako evropské katastrofy, ve které trpí nevinní. Autoři se z logických důvodů vyhýbali bližší specifikaci válčících stran a určování viny. Zaujímalí jakýsi neutrální postoj kritizující nehumánní zabíjení a ničení majetku. Jedinou kladně zmiňovanou autoritou v politickém smyslu byl papež. Nejen časté odkazy na jeho projevy na stránkách

lasalettských periodik svědčí o důležitosti, kterou mu tato komunita přisuzovala jako morální autoritě tváří v tvář probíhajícímu konfliktu.

Ve slovenském případě se válka na stránkách *Saleziánských zvestí* objevila poprvé až v květno-červnovém čísle z roku 1942. Salesiánský tisk se o ní zmiňoval z neutrálního pohledu kritizujícího válečné utrpení, ale v mnohem menší míře a se zpožděním, než tomu bylo ve Francii. Z toho můžeme usuzovat, že Slovensko skutečně žilo do značné míry od války izolované, a jeho obyvatelé, kromě jednotek vyslaných na východní frontu, dlouho nepociťovali dopad probíhajícího konfliktu přímo na své životy. Podobným způsobem jako lasalettská periodika *Saleziánske zvesti* nakládají s postavou Pia XII., jehož mírotvorné aktivity vyzdvihují. I zde je zmiňován jako jakási třetí, neutrální strana konfliktu, na které by se všichni katolíci měli sjednotit. Z této vize můžeme jasně tušit vliv skutečného neutrálního postavení Pia XII., které v konfliktu zaujal, a mohl být díky němu takto otevřeně prezentován. Zároveň na tomto místě dochází k projevu nadnárodního charakteru katolické církve, který je pocíťován a přijímán v obou zkoumaných komunitách, jakkoli režim zdůrazňoval svou nacionální stránku.

Další rovinu srovnávání vnímám v postoji, který periodika zaujímal k původním vládnoucím režimům, a jejich proměně po zániku francouzské třetí republiky a Československa. V obou případech se setkáme s kladnou reflexí. Lasalettští autoři dokonce konkrétně zmínili zlepšování vztahu církve a státu v meziválečném období. V případě Šaštína se setkáváme s přijímáním existence Československa, salesiáni se účastnili místních státních oslav, myšlenku československého národa vyloženě na stránkách svého periodika neodmítali. Ani v období slovenské autonomie se nesetkáme s kritikou československého státu. Nová verze přebudovaného Česko-Slovenska představovala pro většinu Slováků dostatečné uspokojení národních požadavků, podobně ani slovenští salesiáni neměli potřebu se vůči tomuto celku vyhrazovat.

Po pádu režimu se k jeho existenci každá komunita postavila po svém. Ani v jednom případě ale nemůžeme mluvit o tom, že by samotný zánik režimu

nebo jeho charakter periodika obsáhleji komentovala. Ve slovenském případě autoři zmiňují zejména dřívější složitou situaci církve, k jejímuž zlepšení začalo docházet v novém slovenském státu, kde Slováci konečně mohli řídit své záležitosti sami. Francouzské časopisy se zpětně k republikánskému režimu vyjádřily prostřednictvím citátů vichystických politiků v čele s Pétainem, nebo skrze proslovy grenobelského biskupa Alexandra Caillota a jeho pomocného biskupa Jeana Vittoze. V nich se objevuje kritika uvolněných poměrů a zkažené morálky, které způsobily porážku Francie. V těchto případech se jedná o přejaté texty, samotná redakce se k tématu republikánskému režimu nevyjadřovala žádnými autorskými komentáři. Ve francouzském i slovenském případě tedy časopisy zmínily kritiku původního režimu, ale ani jeden se nestal platformou pro otevřené šíření nenávisti vůči Čechům v případě Slovenska ani vůči levici v případě Vichy. Nemůžeme tedy říci, že by se jednalo o komunity dlouhodobě zaměřené proti bývalému státnímu zřízení. Jejich názorový obrat, který naznačují periodika, byl reakcí na změnu situace, díky které se projevila v katolickém prostředí již tradičně vžitá kritika důsledků sekularizace.

Nepostradatelným kritériem se v tomto kontextu stává i to, jak se zkoumaná periodika vyjadřovala k nové situaci, čímž mám na mysli vznik nového státu a jeho ideologii. V případě Francie lasalettský tisk o ustavení nového vládnoucího režimu neinformuje vůbec. *Bulletin des Missionnaires de Notre-Dame de La Salette* uvádí jméno maršála Pétaína poprvé v říjnu 1940 a to pouze v souvislosti s uveřejněním několika jeho citátů kritizujících třetí republiku, jak již bylo zmíněno, pro její mravní úpadek. Vichystický režim se na stránkách těchto časopisů nikde neobjevuje, nikdo se k jeho existenci nevyjadřoval. Samotný stát k poutnímu místu v La Salette nezaujal žádný zvláštní postoj, časopisy neinformují o státních návštěvách a poutích s demonstrativní účastí představitelů režimu, ani o tom, že by státníci povzbuzovali věřící v uctívání Panny Marie Lasalettské. Poutní místo v La Salette fungovalo odděleně od státní propagandy.

Častěji můžeme odhalit jakési narážky na ideologii Národní revoluce, které jsou zřejmé zejména z prohlášení episkopátu. Vzhledem k tomu, že tato doktrína obsahovala stejný jazyk, který používal například papež k povzbuzování věřících během války i v poválečné obnově, můžeme odvozovat, že šlo o slovník církvi vlastní. Jeho použití na stránkách lasalettských periodik tedy nemuselo nutně odkazovat na Pétainovo vybudování nové Francie, ale na výstavbu nové křesťanské společnosti.

Na vznik Slovenského státu a jeho vztah k šaštínskému poutnímu místu nám *Saleziánske zvesti* poskytují zcela jiný pohled. Vytvoření prvního samostatného státu představovalo pro Slováky velice silný nacionální moment. Stát vznikl rozpadem většího celku, a byl prezentován jako uskutečnění dlouhodobě existujících národních požadavků. Tento nacionalistický pohled byl určující i pro katolické prostředí. Podle *Saleziánských zvestí* salesiánská komunita s napětím prožívala ustavení samostatného Slovenska, jehož vznik oslavovala ve všech svých ústavech. Na rozdíl od Francie se můžeme dočíst o důležitých politických změnách, které se odehrály v údobí od konce září 1938 do března 1939, ačkoli je nutné dodat, že se nejednalo o zpravodajství, ale o reflexi těchto momentů uvnitř mariánské komunity.

Stejným způsobem pak *Zvesti* informovaly o rozvoji vztahu se státem. Hlavní roli v něm hrály dvě věci. Jako první můžeme označit podstatu Salesiánské společnosti, kterou je výchova mládeže. Kvůli této činnosti mezi mládeží bylo logické, že salesiáni navázali kontakt s Hlinkovou mládeží, s níž jejich domy spolupracovaly na pořádání různých akcí včetně letních táborů. Salesiánům se dostávalo uznání ze strany režimu a nebylo výjimkou, že se politické špičky účastnily salesiánských slavností. Druhá linie vztahu salesiánů ke státu se rozvíjela v souvislosti s poutním místem v Šaštíně. Tato národní svatyně představovala středobod slovenského katolického života už během první republiky, proto není divu, že její symboliku využíval samostatný stát. Čelní představitelé režimu se účastnili poutí do Šaštína, a vybízeli lid, aby činil taky tak. Setkáváme se tedy s naprosto odlišným vztahem než ve francouzském případě. Do určité míry se dá tento rozdíl vysvětlit faktem, že La Salette přeci

jen nepředstavovala onu „národní svatyni“ jako Šaštín. V čele mariánských poutních míst stála od druhé poloviny 19. století spíše jeskyně zjevení v Lurdách, o jejím postavení v očích režimu svědčí i fakt, že ji v dubnu 1941 navštívili Pétain s předsedou vlády François Darlanem,³¹⁰ přičemž ani jeden z nich nikdy nenavštívil La Salette.

Na druhou stranu, na rozdíl od Francie, salesiánská komunita na stránkách svého periodika téměř vůbec nekomentuje křesťanskou státní ideologii. Mohli bychom říci, že je brána jako samozřejmá součást nezávislého slovenského státu. Naopak salesiánští autoři velmi oceňovali vedení mládeže k vlastenectví, které stát zahájil zejména prostřednictvím Hlinkových gard. Považovali ho bezmála za stejně důležité pro slovenský národ jako jeho katolickou víru. Na všech zkoumaných úrovních vztahu salesiánské komunity k etablovanému režimu samostatného slovenského státu tedy, jak jsme mohli vidět, převládalo nacionální vidění nad zdůrazňováním katolických myšlenek, a to nejméně do poloviny roku 1943, odkdy se časopis začal postupně více věnovat tématům spjatým s působením salesiánské kongregace a tématům obecně věroučným.

Posledním kritériem, které při srovnávání obou celků uplatníme, jsou podoby mariánského kultu a jeho proměny v průběhu zkoumaného období. Ve francouzském případě se jednoznačně setkáváme s propracovanějším mariánským kultem než ve slovenském prostředí. Panna Maria se objevuje nejčastěji ve třech podobách, na které je kladen různý důraz v závislosti na měnící se vnější situaci. Jak již bylo předloženo v rámci výzkumu, mezi tyto podoby patří Panna Maria jako ochránkyně národa, dále jako ta, která varovala lidstvo před neštěstím, a nakonec jako Panna Maria Bolestná.

Jako ochránkyně a patronka národa vystupuje Maria v lasalettských periodicích v období, kdy Francie válčí s Německem, tedy do června 1940. V té době je mariánský kult používán k povzbuzení obyvatelstva ve válečném úsilí, v boji za vlast, a v širším smyslu za celou křesťanskou civilizaci. Vedle toho se

³¹⁰ Le Maréchal Pétain à Lourdes, *La Semaine religieuse du Diocèse de Lyon*, 29. listopad 1940 – 21. listopad 1941, roč. 48, s. 257.

začíná v lasalettských periodicích připomínat lokálně silně zakořeněná podoba Panny Marie varující lidstvo před neštěstím, do kterého se žene svým bezbožným počínáním. Neštěstím je míněna probíhající válka, kterou jsou Francouzi trestáni za svůj odklon od víry. V tomto případě klérus používal mariánský kult, aby probudil či posílil v lidu zbožnost a náboženskou ukázněnost. Varovná tvář Panny Marie přetrvala na stránkách časopisů i po podepsání příměří s Německem. Její závažnost byla zdůrazněna tím, že trestem pro Francouze údajně neměla být jen válka, ale dokonce sama vojenská porážka. Během vichystického období dokonce tento proud v rétorice sílil a věřící byli stále naléhavěji voláni k posílení křesťanského způsobu života s poukazem na Mariinu varování během svého zjevení na hoře u La Salette. Je tedy zajímavé pozorovat, že i když vznikl nový katolíkům nakloněný stát, nebyl například lasalettským klérem vnímán jako záruka nápravy poměrů ve společnosti. Zlepšení situace mělo pramenit z nitra národa tím, že se lidé promění sami, na základě křesťanských principů.

Převládající negativní vnímání reality během vichystického státu se odráželo ještě ve třetí mariánské podobě přítomné na stránkách lasalettských periodik a tou byla Panna Maria Bolestná. Trpící tvář Matky Boží můžeme vnímat jako zintenzivnění apelu na věřící, aby se semkli v mariánské zbožnosti a ukončili tíživou situaci, ve které se národ nachází, a zároveň nedávali další příčinu k zármutku nebeské patronky. I tato podoba Panny Marie vychází z tradice kultu Panny Marie Lasalettské, protože odráží průběh a charakter zjevení. Lasalettská komunita využila této již existující symboliky a aktualizovala ji pro svou válečnou současnost, kdy se snažila ji použít pro mobilizaci národa a jeho návrat ke katolictví.

Slovenský mariánský kult, alespoň tak, jak ho můžeme zkoumat u salesiánské komunity, existoval během druhé světové války v mnohem jednodušší podobě než jeho francouzský protějšek. Jednak se na stránkách *Saleziánských zvestí* objevuje méně, zároveň se neskládá z tolika vrstev. V naprosté většině se u salesiánů setkáme s postavou Panny Marie ochraňující Slováky. I v případě, kdy je v jejím jméně použito přízvisko Sedmibolestná, zdůrazňují texty pouze

úlohu ochránkyňe národa a patronky Slovenska. I v případě, kdy stránky *Zvestí* reflektují negativní momenty jako napětí spojené s koncem Československa nebo přelití války na slovenské území, mariánský kult zůstává formulován pozitivně, v čele s Pannou Marií ochraňující Slováky v každé situaci. Tato nacionální vize Marie jako patronky a ochránkyňe Slovenska je pro dané období klíčová. Mariinu bolestnou stránku salesiánská komunita za druhé světové války opomíjela, čímž došlo k ignorování podstaty národního slovenského mariánského kultu tak, jak byl konstruován od druhé poloviny 19. století. Zde si však musíme připomenout, že slovenský kult se nevyvinul z tradice novodobých moralizujících zjevení typických pro 19. století ve Francii. Jeho geneze v souvislosti s Pannou Marií Sedmiboletnou proběhla v situaci, kdy Slováci zdůrazňovali své utrpení v průběhu dějin jako analogické s tím, co zažívala Matka Boží během svého života. Nešlo tedy o to, že by kvůli Slovákům Panna Maria zažívala bolest, ale spíše o to, že jim rozuměla. Lasalletské stále se zpřítomňující utrpení Panny Marie způsobené bezbožným životem Francouzů se v případě Slovenska téměř nevyskytovalo. To můžeme vysvětlit tím, že Slováci sami sebe prezentovali jako katolický národ věrný božím příkázáním, který ve svých dějinách čelil vnějšímu útlaku, často i náboženského charakteru, a překonal všechna protivenství právě díky zachování věrnosti Matce Boží. Nebylo tedy logické, aby kvůli nim jejich patronka cítila zármutek. K rozmachu mariánské zbožnosti v reakci na revoluci a sekularizaci, jakou prošla Francie, ve slovenském prostředí nedošlo. Mariánská úcta tak pokračovala ve své tradiční podobě a byla jen instrumentalizována pro nereligiózní potřeby, totiž pro potřeby národního hnutí.

Za zásadní zjištění komparace můžeme považovat fakt, že podoba mariánské úcty byla silně spjata s národní otázkou. Důležitou roli hraje nejen to, jak hluboko ten který národ zasazoval své křesťanské a především mariánské kořeny, ale také to, v jaké situaci se momentálně nacházel. V případě komunity z La Salette nemůžeme mluvit o tom, že by vichystický režim přijala kladně. Určitý vliv na zaujetí postoje k novému režimu mohl mít fakt, že tento režim

vzešel z vojenské porážky předcházejícího státu, který byl lasalettskou komunitou vnímán spíše pozitivně. Válečná zkušenost a zmatek způsobený exodem obyvatelstva dotvářely negativní atmosféru spojenou s genezí nového uspořádání. Tyto nepříznivé okolnosti se odrazily na podobě mariánského kultu, protože zapříčinily vynořování většinově negativního obrazu tvořeného Pannou Marií, která národ varovala před božím trestem, a Pannou Marií trpící. I přes to, že nový stát měl být alespoň na části původního území zárukou nápravy společnosti ve jménu katolických tradic, setkáváme se u lasalettské komunity po celou dobu války s vnímáním francouzského národa jako nedostatečně poslušného božím přikázáním a zpronevěřujícího se své věrnosti Kristu. Lasalettský mariánský kult byl proto zdůrazňován jako prostředek osobní zbožnosti a byl dále teologicky rozvíjen a přibližován věřícím především k jejich vnitřní nápravě.

V případě Slovenska byla situace nového státu odlišná. Jeho vznik byl vnímán jako uskutečnění požadavků katolických politiků a nacionalistů. V podstatě představoval dotažení jejich autonomistického programu do extrému. Vítání prvního samostatného Slovenského státu salesiánskou komunitou a okamžité navázání spolupráce se státem naznačuje pozitivní vnímání celé situace. Oboustranné podporování tohoto vztahu a izolace od evropského konfliktu umožnily salesiánům rozvíjet jejich činnost a zakládat nové ústavy. Mariánský kult v tomto procesu figuroval jako symbol, který byl jedním z určujících rysů slovenské identity. Z toho důvodu byl salesiány zmiňován. Samozřejmě, představoval důležitou součást salesiánské ale i slovenské zbožnosti. Jeho posláním bylo udržovat katolické ale zároveň i národní cítění Slováků. Na rozdíl od Francie nebyla mariánská úcta v období Slovenského státu nijak dále teologicky promyšlena, v průběhu jeho existence se omezila v podstatě pouze na prezentování Panny Marie jako ochránkyně a patronky Slovenska, popřípadě salesiánské kongregace.

7. ZÁVĚR

Reflektování aktuální politické a společenské situace konkrétními mariánskými komunitami považuji za jeden z prostředků zkoumání vztahu církve a státu. Pokusila jsem se na jeho pozadí zachytit, jakým způsobem prezentovaný názor na politické dění ovlivnil podobu mariánského kultu šířenou z dvou národně významných poutních míst. Volba Francie a Slovenska byla cílená, protože tyto celky poskytují příhodné podmínky pro zkoumání vztahu určitého katolického prostředí k autoritativnímu režimu postaveném na křesťanských hodnotách.

V této diplomové práci jsem se v obou případových studiích zaměřila mimo jiné i na zachycení hlavních rysů a vývojových momentů obou národních církví v období od 19. století. Takto vykrystalizovaná témata se projevila v dalším vývoji obou katolických prostředí během druhé světové války.

V případě Francie můžeme za takový trend považovat postupné akceptování určitých rysů modernismu, a narušení původního pouta mezi katolickou církví a pravicovým tradicionalismem. Katolické prostředí se stalo plurálním, začaly být pocítovány rozdíly, které uvnitř něj panovaly, a vůči kterým církevní hierarchie musela přijmout tolerantnější stanovisko. Pozdějším projevem tohoto trendu mohl být nejednotný postoj, se kterým se vichystický stát setkal po svém vzniku. Nejednotnost panovala uvnitř samotného episkopátu, který relativně dlouho formuloval oficiální vyjádření k jeho vzniku. Názory řadových kněží se pohybovaly od nadšené podpory Pétaina po kritiku autoritativního zřízení nebo kolaborace s Německem. I když značná část populace, mezi kterou se našli četní zástupci církve, přijala ustanovení nového režimu s entusiasmem, rozhodně nemůžeme mluvit o všeobecné podpoře pádu třetí republiky. Odráží se v tom nejen strukturovaný a komplikovaný postoj vůči třetí republice, ale také i jednoznačná identifikace francouzského katolického prostředí s francouzským národem. Katolíci jako Francouzi převážně vnímali porážku své země ne jako zadostiučinění, ale jako národní tragédii.

Ve slovenském případě se v průběhu 19. století církev vyvíjela jinak, což pramenilo z odlišné situace, ve které se nacházela. Slovenská katolická církev ve své podstatě neexistovala, slovensky mluvící a později národně smýšlející klérus působil v rámci uherské církevní organizace. Kněžstvo nebylo zformováno tak, jako tomu bylo v případě Francie. Obdobně neexistoval ani slovenský národ nebo Slovensko jako geografický celek a politická entita. Utváření slovenské církve probíhalo ruku v ruce s tvorbou národa. Pro poznání vnitřní proměny této krystalizující části církve sice zatím nemáme k dispozici žádný solidní historický výzkum, nicméně i tak se můžeme domnívat, že uvnitř slovenské církve nedocházelo k diverzifikačním procesům se stejnou intenzitou jako ve francouzském případě. Vnitřně zůstala spíše jednotná. V rámci budování národního vědomí, na kterém se církev v druhé polovině 19. století podílela, se vymezovala hlavně vůči vnějším elementům, ohrožujícím národ i církev asimilační a druhotně i liberalizační politikou. Vnitřní spory jednotlivých složek společnosti či názorových proudů byly podřazeny této vizi ohrožovaného národa bojujícího za svá práva proti cizí nadvládě. Stejné vidění skutečnosti objevujeme i na stránkách *Saleziánských zvestí* v době Slovenského státu. Je důležité, že tento státní celek v podstatě představoval pro Slováky první samostatný stát, čímž se z pohledu procesu utváření národů nacházíme ve zcela jiné fázi než v případě Francie. Česko-Slovenská republika v modifikované podobě byla pro většinu slovenských katolíků přirozeným rámcem a chápali ji jako svůj stát. Na rozdíl od Francouzů ale její rozbití nepředstavovalo národní tragédii, protože se Slovákům nabídla možnost přijatelné i široce vítané alternativy v podobě vlastního Slovenského státu. Vznik tohoto nového státu byl proto i salesiány prezentován pozitivně, jako naplnění dlouho vytouženého přání. V názorech této skupiny, která samozřejmě zastupuje pouze jednu složku katolického prostředí, byla otázka národa velice silně prožívaná. Národ byl prezentován jako katolický monolit, který uhájil svou podstatu a stal se nezávislým.

V otázce podob mariánského kultu vytyčené v úvodu práce můžeme vidět posunutí výzkumu postoje církve ke státu na jakousi symbolickou úroveň. Na

základě periodik dvou zvolených mariánských komunit jsem na jedné straně provedla analýzu témat vztahujících se k politickým a společenským proměnám a zároveň jsem se zaměřila na projevy mariánské zbožnosti, tak jak ji obě prostředí prezentovala. Politická témata jako válečný konflikt v Evropě, zánik původního režimu a vznik nového státu vybudovaného na křesťanské ideologii jsou v obou případech pojednávána odlišně. Nicméně můžeme říci, že tento rozdíl vychází z velké části z atmosféry, ve které se nacházel dotýčný národ v dané době. Ve francouzském tisku jsme mohli pozorovat kritický přístup k sobě samým, když se v lasalettských periodicích objevovala interpretace války jako božího trestu a Francouzů jako národa, který na sebe tento trest přivolal. Vojenská porážka toto vnímání ještě umocnila. Zodpovědným za ni byl morální úpadek národa, nikoli však politický systém třetí republiky, ke kterému si alespoň část katolického prostředí dokázala najít cestu během druhého *ralliement*. Jednoduše řečeno, francouzská společnost byla lasalettskými periodiky kritizována za to, že vnitřně podlehla sekularizaci. Toto nastavování zrcadla používalo jako jeden z vyjadřovacích prostředků mariánský kult, který tak nezůstal omezen pouze na obraz Panny Marie ochraňující francouzský národ, ale zahrnul do sebe i varující a bolestnou tvář Matky Boží.

Na Slovensku neměl mariánský kult možnost rozvinout se do podobných rozměrů, protože převládající sebereflexe slovenského národa byla pozitivní. Zároveň nový stát stál po dlouhou dobu izolovaně od válečného dění. Alespoň první letá existence samostatného Slovenska můžeme vnímat jako roky poklidného vývoje slovenského národa, který budoval svou „skutečně“ prvním vlastní státnost, a v rámci ní „bojoval“ se svým posledním vnějším nepřitelem, Židy. Slovenské kladné hodnocení vlastního národa vycházelo ze stejného měřítka, jako ve francouzském případě, s tím rozdílem, že Slováci se sekularizaci, která je z vnějšku ohrožovala, úspěšně ubránili a zůstali katolicky vroucím národem. V takovém kontextu je pochopitelné, že se objevoval pouze kult Panny Marie, patronky ochraňující Slováky a pomáhající salesiánskému dílu. Stránky salesiánského tisku podávaly mariánskou úctu celkem

povrchním způsobem, dalo by se říci, že hlubší teologická témata chyběla úplně. Hlavní důraz autoři kladli na pravidelnou salesiánskou praxi zbožnosti k Panně Marii, popřípadě vyzdvihovali její národní význam. Když si tedy vedle slovenské verze mariánského kultu postavíme francouzskou, shledáme zásadní rozdíly. Jak bylo zjištěno na předchozích stránkách, jednu z příčin těchto odlišností je však možné odhalit při pohledu na výchozí situaci národa a jeho vývoj.

Určitý limit tohoto výzkumu vidím v tom, že se skládá pouze ze dvou případových studií. Uvědomuji si, že pro účely komparace by byl vhodnější minimálně ještě třetí srovnávaný element. Nicméně prvotním záměrem této práce bylo analyzovat veřejně sdílené smýšlení dvou mariánských komunit a naznačit specifika a podobnosti francouzského a slovenského prostředí, na což dva srovnávané celky postačí. K prověření závěrů, ke kterým jsem došla aplikováním komparativního přístupu, by mohlo být zajímavé rozšířit výzkum ještě například o mariánské komunity při poutním místě v Lurdách a při bazilice Narození Panny Marie v Mariance, na což v diplomové práci nebyl dostatečný prostor.

8. Seznam použitých pramenů a literatury

Prameny

Archivní fondy

Archiv Trnavské arcidiecéze, fond 1942, Šaštín.

Archiv Trnavské arcidiecéze, fond 1943, Šaštín.

Archiv Trnavské arcidiecéze, fond 1944, Šaštín.

Dobová periodika

Annales de Notre-Dame de La Salette

Bulletin des Missionnaires de Notre-Dame de La Salette

Katolícke noviny

La semaine du diocèse de Lyon

Saleziánske zvesti

Sekundární literatura

Monografie

AMOUROUX, Henri, *La vie des Français sous l'Occupation*, Paris, 2012.

BALÁŠOVÁ, Petra, *Počátky českého salesiánského díla*, magisterská práce, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, 1999.

BALÍK, Stanislav, FASORA, Lukáš, HANUŠ, Jiří, VLHA, Marek, *Český antiklerikalismus: Zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848-1938*, Praha, 2015.

BÉDARIDA, Renée, *Les catholiques dans la guerre 1939-1945: entre Vichy et la Résistance*, Paris, 1998.

BÉDARIDA, Renée, *Les Armes de l'Esprit: Témoignage chrétien (1941-1944)*, Paris, 1977.

BERÁNKOVÁ, Milena, KŘIVÁNKOVÁ, Alena, RUTTKAY, Fraňo, *Dějiny žurnalistiky, III. Díl: Český a slovenský tisk v letech 1918 – 1944*, Praha, 1988.

COINTET, Michèle, *L'Eglise sous Vichy: La repentance en question*, Paris, 1998.

ČIKEŠ, Radovan, *Vzťahy štátu a cirkví na Slovensku*, Bratislava, 2010.

DOLINSKÝ, Juraj, *Cirkev a štát na Slovensku v rokoch 1918-1945*, Trnava, 1999.

DUQUESNE, Jacques, *Les catholiques français sous l'Occupation*, Paris, 1996.

ĎURICA, Milan, *Slováci a Sedembolestna, Kultúrno-historický náčrt*, Bratislava, 2008.

FERRO, Marc, *Pétain*, Paris, 1987.

GEBHART, Jan, KUKLÍK, Jan, *Druhá republika 1938-1939: svár demokracie a totality*, Praha, 2004.

GUGELOT, Frédéric, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France 1885-1935*, Paris, 1998.

HALLS, W. D., *Politics, Society and Christianity in Vichy France*, Oxford, 1995.

HLAVINKA, Ján, KAMENEC, Ivan, *Spory o biskupa Vojtaššáka: Politické a spoločenské aktivity Jána Vojtaššáka v rokoch 1938-1945*, Bratislava, 2008.

HOSTACHY, Victor, *L'Eloquente apparition de Notre-Dame de La Salette*, Grenoble, 1943.

HROCH, Miroslav, *Comparative studies in modern European history: nation, nationalism, social change*. Aldershot, 2007.

HUYSMANS, Joris-Karl, *La Cathédrale*, Paris, 1946.

CHOLVY, Gérard, *La religion en France de la fin du XVIII^e à nos jours*, Paris, 1991.

JACKSON, Julian, *Francie v temných letech 1940-1944*, Praha, 2006.

JIRÁSKO, Luděk, *Církevní řády a kongregace v zemích českých*, Praha, 1991.

KAMENEC, Ivan, *Slovenský stát (1939-1945)*, Praha, 1992.

- KOVÁČ, Dušan, *Dějiny Slovenska*, Praha, 2011.
- LAPERRIERE, Guy, *Les congrégations religieuses, De la France au Québec, 1880-1914, tome 2: Au plus fort de la tourmente, 1901-1904*, Québec, 1999.
- LE GOFF, Jacques, RÉMOND, René a kol. *Histoire de la France religieuse, tome 4: Société sécularisée et renouveau religieux (XXe siècle)*, Paris, 1992.
- LETZ, Róbert, *Sedembolestná Panna Mária ve slovenských dejinách*, Bratislava, 2014.
- MACÁK, Ernest, *Naša Sedembolestná Matka. Dejiny Šaštína*. Bratislava, 2004.
- MAIER, Hans, *Revoluce a církve: K dějinám počátků křesťanské demokracie*, Brno, 1999.
- MALÝ, Radomír, *Katolíci ve stínu hákového kříže*, Frýdek-Místek, 2006.
- MILLA, Michal, *Hlinkova mládež 1938-1945*, Bratislava, 2008.
- PELIKAN, Jaroslav, *Mary through the Centuries: Her Place in the History of Culture*, New Haven, 1996.
- Pôvod a zázračné udalosti pútnického miesta Panny Marie Sedmibol'astnej v Šaštíne*, Trnava, 1925.
- RÉMOND, René, *L'Anticléricalisme en France. De 1815 à nos jours*, Bruxelles, 1985.
- RYCHLÍK, Jan, *Češi a Slováci ve 20. století: Spolupráce a konflikty 1914-1992*, Praha, 2015.
- SCHMIDT, Zoltán, *Prehľad dejín saleziánskeho diela na Slovensku, Šaštín-Stráže*, 2004.
- SPRETNÁK, Charlene, *Missing Mary: The Queen of Heaven and Her Re-emergence in the Modern Church*, New York, 2004.
- TÍŽIK, Miroslav, *Náboženstvo vo verejnom živote na Slovensku*, Bratislava, 2011.
- VÖRÖS, László, *Analytická historiografia versus národné dejiny: „Národ“ ako sociálna reprezentácia*, Pisa, 2010.
- WARNER, Marina, *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, London, 1976.
- WINOCK, Michel, a kol. *Historie extrémní pravice ve Francii*, Praha, 1998.

ZIMDARS-SWARTZ, Sandra L., *Encountering Mary: From La Salette to Medjugorje*, Princeton, 1991.

Články

BOUDON, Jacques-Olivier, L'Évêque de La Salette, Mgr Philibert de Bruillard, in ANGELIER, François, LANGLOIS, Claude, eds., *La Salette: Apocalypse, pèlerinage et littérature (1856-1996)*, Grenoble, 2000, s. 49-65.

DANIŠ, Vladimír, K činnosti duchovenstva, svetskej katolíckej a evanjelickej inteligencie pri vzniku slovenského katolíckeho politického hnutia, *Studia Historica Nitriensia*, roč. 12, 2005, s. 69-83.

HANUŠ, Jiří, Devatenácté století jako století druhé konfesionalizace?, *Teologický sborník*, 2001, č. 4, dostupné online z <https://old.cdk.cz/ts/clanky/12/devatenacte-stoleti-jako-stoleti-druhe-konfesionalizace/> [cit. dne 20-02-2017]

HARRIGAN, Patrick, Church, State and Education in France. From the Falloux to Ferry Laws: A Reassessment, *Canadian Journal of History*, 2001, roč. 36, č. 1, s. 51-83.

HOLÁK, Martin, Politický katolicizmus na Slovensku v rokoch 1918-1938, in IVANTYŠYNOVÁ, Tatiana (ed.), *Národ – cirkev – štát*, Bratislava, 2007, s. 164-181.

HOLEC, Roman, Slovenskí katolíci medzi národom a štátom 1848-1918, in IVANTYŠOVÁ, Tatiana (ed.), *Národ – cirkev – štát*, Bratislava, 2007, 56-74.

HOSTACHY, Victor, Centenaire de la fondation des Missionnaires de la Salette (1852-1952): Leur installation sur la Montagne et à Grenoble, *Bulletin de l'Académie delphinale*, Grenoble, 1955, s. 407-411.

KUBIŠ, Karel, Obraz Polska na stránkách The Times v letech 1944-1948: Pokus o rekonstrukci veřejného mínění, část I, in *Obraz druhého v historické perspektivě. Tisk a historická beletrie při formování historického vědomí v 19. a 20. století*. Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et historica 1, 1995. Studia Historica XLI., Praha, 1997, s. 87-119.

KOCKA, Jürgen, The Uses of Comparative History, in BJÖRK, Ragnar, MOLIN, Karl, *Societies made up of history: essays in historiography, intellectual history, professionalisation, historical social theory & proto-industrialisation*. Stocholm, 1996, s. 197-209.

- KUKÁNOVÁ, Zlatuše, Nunciem a internunciem v jedné zemi. Diplomatické vztahy Československa s Vatikánem v letech 1939-1946, *Securitas imperii*, 2016, roč. 28, č. 1, s. 96-133.
- LAGRÉE, Michel, PROVOST, Georges, La Salette en Bretagne, in ANGELIER, François, LANGLOIS, Claude, eds., *La Salette: Apocalypse, pèlerinage et littérature (1856-1996)*, Grenoble, 2000, s. 155-171.
- LANGLOIS, Claude, La conjoncture mariale des années quarante, in MILLON, Jérôme, ed., *La Salette: apocalypse, pèlerinage et littérature (1856-1996)*, Grenoble, 2000, s. 21-39.
- LANGLOIS, Claude, Le régime de Vichy et le clergé: d'après les „Semaines religieuses“ des diocèses de la zone libre, *Revue française de science politique*, 1972, roč. 22, č. 4, s. 750-774.
- LARKIN, Maurice, The Vatican, French Catholics, and the Associations Cultuelles, *The Journal of Modern History*, 1964, roč. 36, č. 3, s. 298-317.
- McMILLAN, James F., Catholic Christianity in France from the Restoration to the separation of church and state, 1815-1905, in GILLEY, Sheidan, STANLEY, Brian eds., *The Cambridge history of Christianity, Volume 8, World Christianities c. 1815 – c. 1914*, New York, 2014, s. 217-232.
- PETRÁČEK, Tomáš, Modernita, laicita, církev, Fenomén francouzské církve v 19. a 20. století, *Salve: Revue pro teologii a duchovní život*, roč. 2009, č. 4, s. 7-30.
- MULÍK, Peter, Politická angažovanosť kňazov na Slovensku v prvej polovici 20. storočia, *Studia Academica Slovaca*, roč. 2000, č. 29, s. 142-157.
- MULÍK, Peter, Úskalia katolicizmu v politike a praxi prvej Slovenskej republiky 1939-1945, in KOHÚTOVÁ, Mária (ed.), *Kresťanstvo v dejinách Slovenska*, Bratislava, 2003, s. 141-160.
- NOVOTNÝ, Miroslav, Pod praporem Královny nebes. Pietas Mariana a mariánské družiny v českých zemích v 16. – 20. století, in JIRÁNEK, Tomáš, KUBEŠ, Jiří (eds.) *Bratrstva. Světská a církevní sdružení a jejich role v kulturních a společenských strukturách od středověku do moderní doby (= III. pardubické bienále 29. – 30. dubna 2004)*, Pardubice, 2005, s. 89-102.
- PODRIMAVSKÝ, Milan, Súvislosti konfesionalnej otázky a slovenskej politiky v období rokov 1850-1867, in KOHÚTOVÁ, Mária (ed.), *Kresťanstvo v dejinách Slovenska*, Bratislava, 2003, s. 123-134.
- RYCHLÍK, Jan, RYCHLÍKOVÁ, Magdaléna, Kult sv. Cyrila a Metoděje a jeho nacionalizace v moderní době, *Národopisná revue*, 2013, roč. 23, č. 2, s. 75-82.
- SCHOLZ, Milan, Komparativní přístup v historiografii a transnacionální historická problematika, *Sociální studia*, 2009, č. 1, s. 69-84.

TRETERA, Rajmund, Postavení církví a náboženských společností v právním řádu České republiky, *Revue pro církevní právo*, roč. 1998, č. 11, dostupné online z: <http://spcp.prf.cuni.cz/11/tzretera.htm> [cit. dne 20-02-2017]